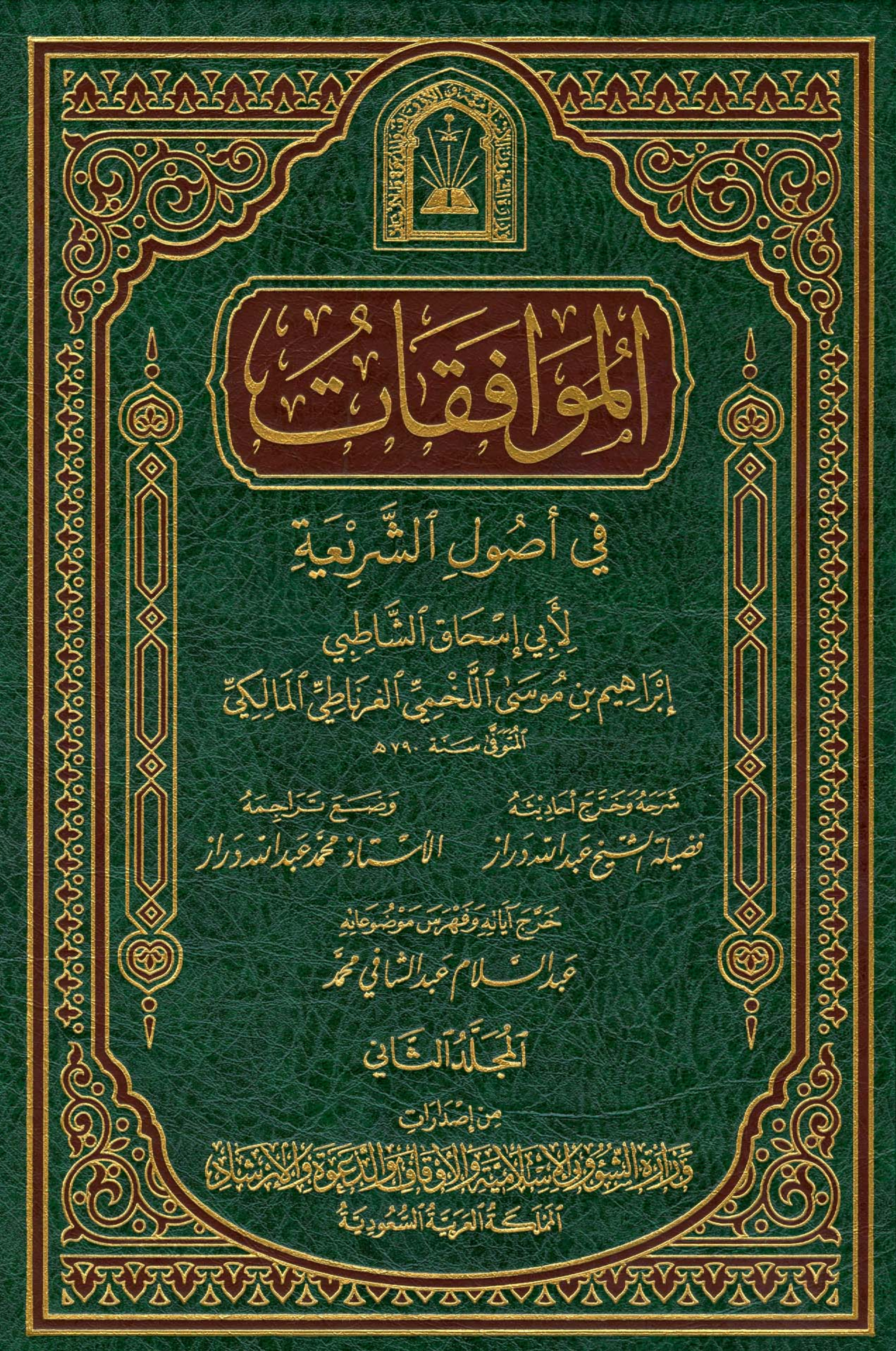
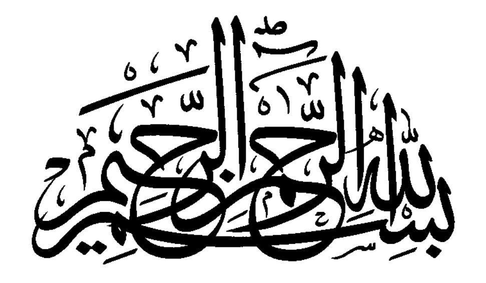

الموافقات
في أصول الشريعة
لأبي إسحاق الشاطبي
إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي
المتوفى سنة ٧٩٠ هـ
شرحه وخرج أحاديثه
فضيلة الشيخ عبد الله دراز
وضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز
خرج آياته وفهرس موضوعاته
عبد السلام عبد الشافي محمد
المجلد الثاني
من إصدارات
وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
المملكة العربية السعودية



كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل. وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. فالنظر إذاً يتعلق بطرفين

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (أ) في كليات[١] تتعلق بها، و(ب) في العوارض اللاحقة لها.

والأول يحتوي على مسائل:

المسألة الأولى[٢]:

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

---

(١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة. وقوله: (وفي العوارض) وسيذكرها في خمسة فصول: الأحكام والتشابه، الأحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال.

(٢) هذه المسألة تعتبر أماً لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً: فلا يستغني بالنظر في الجزئيات أي الأدلة التفصيلية عن النظر ـ في الوقت نفسه ـ للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما. وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة. ثم بين وجه حاجة الجزئيات إلى =

والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة(١) في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً(٢) أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو

= الكليات بقوله (وإذا كان كذلك الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله: (وكما أن الخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم. لمخالفته المألوف في مثله.

(١) أي إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها. وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته، ولا بين الأمور العادية والعبادية. فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلاً. والغرض التعميم، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الإجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة. وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضاً في كلياتها التي أخذت من استقرائها: هي أيضاً عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاثة، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض، بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً. فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها. فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها. فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها. وإلا لما كانت الشريعة تامة.

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه. وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات؛ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً، وهكذا يكون الشأن هنا، فيقال مثلاً إن هذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده. والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا، فيستغني بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغني عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فلله دره ما أشد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر في هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسيأتي لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة.

(٢) أي كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة).

غيره. فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] وقال: ﴿ما فَرَّطْنا في الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وفي الحديث: «تركتُكم على الجادَّة» الحديث[١]! وقوله: «لا يَهْلِكُ عَلَى الله إلاَّ هـالِكٌ»[٢] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات[٣] وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمَدَّة[٤] من تلك الأصول الكلية ـ شأن[٥] الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار[٦] تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي[٧] معرضاً عن كليه فقد أخطأ[٨].

وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما[٩] هـو من عَرْض الجـزئيات واستقـرائها،

---

(١) أخرجه في التيسير عن رزين وتمامه: «منهج عليه أم الكتاب». وفي رواية «تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الاعراب والغلمان في الكتاب».

(٢) جزء من حديث رواه الشيخان كما في الجامع الصغير.

(٣) أي الحقيقية: كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهي أصول الشريعة فما تحتها).

(٤) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب، التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد.

(٥) أي أن تكون متفرعة عنها. داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع.

(٦) أي بالتحقق من اندراجها تحتها، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخـل تحت المرتبتين الأخريين. وإلا لما صح الحكم على الجزئي.

(٧) حقيقي أو إضافي. أي سواءاً أكان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه.

(٨) أي قد يدركه الخطأ. وإلا فقد يصادف الثواب. فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب. أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطىء النتيجة.

(٩) هذا بالنسبة لنفس المستقرىء المثبت للكلي. أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعدما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي. أما بالنسبة إليه هو فلا توقف.

فالكلي ـ من حيث هو كلي ـ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات. فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف[١] مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ[٢] هو مظهر العلم به. وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون[٣] الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة. وذلك تناقض[٤]. ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[٥] للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي ـ مع أنا إنما[٦] نأخذه من الجزئي ـ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي[٧] لم يأخذه المعتبر جزءاً منه. وإذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي. وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك[٨]، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد

---

(١) راجع إلى الوجه الأول من البيان.

(٢) راجع إلى الوجه الثاني منه. وكلاهما لا يخلو من نظر.

(٣) ظاهر بالنسبة للجزئي الإضافي.

(٤) أي الإعراض عن الجزئي مع اعتبار الكلي تناقض، لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي بمقتضى تقريره، فيكون اعتباراً للكلي وإعراضاً عنه معاً. وهو تناقض.

(٥) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه.

(٦) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض، حيث يقول تارة (الجزئي مستمد من الكلي شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول: (الكلي مأخوذ من الجزئي) وكل صحيح بالمعنى المتقدم في كل منهما.

(٧) أي من كليه الحقيقي، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءاً منه) أي مما ادعى أنه كليه. يعني فلا يكون هو كليه.

(٨) أي لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضاً.

الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع[١]. وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغي الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم[٢]. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالإستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها. فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبرٌ شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الإطلاع عليه؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع ﴿ولو كانَ مِنْ عِندِ غيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيه اختلافاً[٣] كثيراً﴾ [النساء: ٨٢] فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة. وأما في التفصيل فغير صحيح؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة. فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها؛

---

(١) أي مما تضمنته القواعد. وإذاً فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطرداً ويلغي الجزئي. فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلي ولا الجزئي. وسيأتي له بيان وتمثيل.

(٢) قال بعضهم وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية. وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته. ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اهـ.

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلي واحد، وتكون من واد واحد، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى. وذلك غير واقع في الشريعة قطعاً.

كما قالوا في القتل بالمثَقَّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد. وكذلك الحكم في اشتراك(١) الجماعة في قتل الواحد. ومثله(٢) القيام في الصلاة مثلاً مع المرض، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي؛ إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات. ومثل ذلك المستثنيات(٣) من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشباه ذلك. فلو اعتبرنا الضروريات كلها(٤) لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات(٥) أيضاً. فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها.

---

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة، لأنه رضي الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس. فهذا اجتهاد عمر حيث قال: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً) لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره. على أنه رضي الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له علي: أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا. فحكم بالقتل. أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر، فرضخ رسول الله ﷺ رأسه بحجرين قتل بهما. فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس، وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد. وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث، ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب وهو ممنوع. لأن السبب واحد، وهو القتل العمد العدوان، فلا قياس في السبب.

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض. ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص. ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعاً. فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات.

(٣) هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما. للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات، فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا.

(٤) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه.

(٥) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر. مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم. ومثال الثاني ظاهر.

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك[١] ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[٢] بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد. فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه. فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع. ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها. وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح. والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[٣] هذا على الكمال.

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس. وهو منتهى[٤] نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهم في مرامي الاجتهاد.

وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرم بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج. ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر[٥] في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطريق

---

(١) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص.

(٢) الضروريات ومكملاتها.

(٣) فإذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغني بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً.

(٤) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص.

(٥) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا. ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض؟ هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؟ فيخفف، أو =

المؤدي لذلك. فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا[١] بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي[٢] أيضاً في غير الموضع المعارض، لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هذا تناقض؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً.

لأنا نقول: إن ذلك من جهتين[٣]، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل[٤] جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر[٥] الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا

= يمزج بغيره. وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أو لا. فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل.

(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً.

(٢) فبهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلي لا يجري اطراده على استقامة، فيستثني موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً. فقد أعملوا كلاً منهما.

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي. ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال.

(٤) أي بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلي.

(٥) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة. ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال. ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له. لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي، كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض، كمثاله. بخلاف أصل القاعدة الأصولية فإنها لا تخص باباً دون باب، كقاعدة (الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع) مثلاً. وبه يتبين أن العبارة كلها محررة.

وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق. وهـذا معنى اعتبار أحـدهما مـع الآخر، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل. فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومِن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخـطأ. وحقيقته[١] نـظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تتبُّع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الإعتبار. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية:

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً[٢] أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كـأدلة وجـوب الطهـارة من الحدث، والصـلاة، والزكـاة، والصيـام، والحـج، والأمـر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا. فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً. وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام.

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وأَنْزَلْنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة[٣] من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وأَحَلَّ الله البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أموالَكُمْ بَيْنَكُم بالباطِلِ﴾

---

(١) أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهي الجزئيات. وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع. وما أصعب هـذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم.

(٢) أي يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه. ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة. والظني ما يقابل ذلك. وهذا في الكتاب والسنة ظاهر. والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله. (كل دليل) ليس على عمومه لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت.

(٣) وهي كثيرة كالمحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة وغيرها.

[البقرة: ١٨٨] الآية! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية. ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[١] فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات[٢]، وقواعد كليات[٣]؛ كقوله تعالى: ﴿ولا تُمسِكوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿وَلا تُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ﴿لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية! ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك. وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك[٤].

وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد به أصل قطعي[٥] فمردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران؛ أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الإعتبار، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب[٦] بمن أفتى[٧] بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء، على من ظاهر من امرأته، ولم

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

(٢) كما في الآيات الثلاث.

(٣) كما في التعدي على النفوس وما بعده. فإنه ـ كما قال ـ معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه فهو قطعي في قواعد كليات. وحديث «لا ضرر ولا ضرار» راجع له، فهو من الظني الراجع إلى قطعي.

(٤) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار؛ كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها، كأحاديث «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود» «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأعاجم». وسيأتي له حديث «القاتل لا يرث» وأنه لا يرجع لأصل قطعي.

(٥) ظاهره ولو شهد له أصل ظني. وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أي قطعي؛ لأنه الذي يتأتى فرضه من فرض أنه معارض لقطعي فإنه لا يعقل تعارض قطعيين. فإن وجد ما ظاهره ذلك أول كما سيأتي له في مسألة رؤية الباري.

(٦) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل، فهو رابع أربعة أقسام المناسب. ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم. فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق. وفي الملائم منه خلاف. أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل. وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس. فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء إنهما مردودان اتفاقاً. إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ـ وهو إيجاب الشهرين ـ مثالاً لمعلوم الإلغاء لا للغريب. فليراجع المقام في كتب الأصول.

(٧) أفتى بعض العلماء ملكاً جامع في رمضان بصيام شهرين، فأنكر عليه، فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه =

يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة. وهذا القسم على ضربين؛ أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بد من رده. والآخر: أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن[1] من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه.

والظاهري ـ وإن ظهر من أمره ببادىء الرأي عدم المساعدة فيه ـ فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً﴾ [النساء: ٨٢]. وإذا ثبت هذا فالظاهري لا تناقض[2] عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى: أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر، علمناها أو جهلناها؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهي كيف شاء، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير.

فإذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب؟ أم لا؟ فقال الشافعي: لا يجب، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله: «إذا رُوي لكم حديثٌ فاعرِضوه على كتاب الله، فإن وافقَ فاقبَلُوه، وإلا فرُدُّوه»[3] فهذا الخلاف ـ كما ترى ـ راجع إلى الوفاق[4] وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

= بذل ماله في شهوة فرجه. فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر. وقوله (فلا بد من رده) أي كمثاله هذا.

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي. وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية. فالنفي منصب على القيد، أو عليه والمقيد جميعاً. وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له. وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي.

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض.

(٣) أقرب الروايات إلى هذه ما ذكره الصاغاني في رسالة الموضوعات: (إذا رويتم ـ ويروى إذا حدثتم ـ عني حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع. وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الألفاظ، وفي جميعها مقال.

(٤) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً. والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك.

وللمسألة[١] أصل في السلف الصالح، فقد ردّت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث[٢] «إنَّ الميّتَ لَيُعذَّبُ بِبُكاء أهلِه عليه» بهذا الأصل نفسه، لقوله تعالى: ﴿ألّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وأن لَيْسَ لِلإنسانِ إلّا ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٨ و٣٩]. وردّت حديث[٣] رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء؛ لقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصَار﴾ [الأنعام: ١٠٣] وإن كان عند غيرها غير مردود، لإستناده[٤] إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنّية تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة. وردّت هي وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به[٥] عن الدين. فلذلك قالا: فكيف يصنع بالمهراس؟ وردّت أيضاً خبر[٦] ابن عمر في الشؤم، وقالت: إنما كان رسول الله ﷺ يحدِّث عن أقوال الجاهلية؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كلّه لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طِيرَة ولا عَدوى. ولقد اختلفوا على عمر بن

---

(١) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني.

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣١) حديث «إن الميت يعذب ببكاء الحي» عن الستة ـ والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال: هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا. ولهما عن عمر (إن الميت يعذب ببكاء الحي). أقول: وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً.

(٣) ذكر ابن إسحاق أن ابن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله: هل رأى محمد ربه؟ فقال: نعم. والأشهر عنه ـ أي عن ابن عباس ـ أنه رأى ربه بعينه، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة، اقتضت الشهرة. ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائي والطبراني أن ابن عباس قال: إن الله اختص موسى بالكلام، وابراهيم بالخلة، ومحمداً بالرؤية اهـ من الشفاء مع شرحه لمنلا علي.

(٤) أي فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي. على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية (لا تدركه الأبصار) فلا يكون مما نحن فيه.

(٥) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض. ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك، فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات. فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه. وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج، لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه. وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي، راجع شرح التحرير في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد).

(٦) «إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس، والمرأة، والدار» رواه أبو داود وابن ماجة والبخاري، وقد فهموه على أنه قلة البركة. فشؤم المرأة أن لا تلد، والفرس ألا يغزى عليها في سبيل الله، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات. وليس الحصر حقيقياً. وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية.

الخطاب حين خرج إلى الشأم، فأخبر أن الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار، فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرَة الفتح. فإنهم اتفقوا على رجوعه، فقال أبو عبيدة: «أفِراراً من قَدَر الله»؟ فهذا استناد في رأي إجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: «لو غيرُكَ قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله». فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثَّل ذلك برعي العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أخبَر بحديث[1] الوباء الحاوي لإعتبار الأصلين.

وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار. ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟» وكان يضعِّفه ويقول: «يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه؟»[2] وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه» إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدُ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع[3]؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي. وأيضاً فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهي تعارض هذا الحديث[4] الظني.

فإن قيل: فقد أثبت مالك خيار المجلس في التمليك[5].

قيل: الطلاق يعلَّق على الغرر، ويثبت في المجهول[6]، فلا منافاة بينهما، بخلاف البيع.

---

(١) «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر. وفر من المجذوم فرارك من الأسد» ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية، من استقلال الأسباب بالتأثير. وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفضائها إلى المسببات.

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارة فمه. ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس، هذا وقد ظهر الوجه، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به.

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه. كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد.

(٤) «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر، وربما قال أو يكون بيع خيار» أخرجه الستة. رواه عنهم في التيسير، والكلام مستوفى في هذا المقام بشرح الزرقاني على الموطأ.

(٥) تمليك الزوج لزوجته عصمتها، فله الرجوع ما دام في المجلس.

(٦) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار.

ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث[1]: «من ماتَ وعليه صيامٌ صامَ عنه وليُّه» وقوله: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين» الحديث[2] لمنافاته للأصل القرآني الكلي[3]، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخْرَى وأن ليسَ للإنسان إلَّا ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٨ و٣٩] كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر. وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام[4] قبل القسم لمن احتاج إليه. قاله ابن العربي. ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث[5] فيه، تعويلاً على أصل[6] سد الذرائع[7]. ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشراً؛ للأصل[8] القرآني في قوله: ﴿وأُمَّهاتُكم اللاتي أرْضَعْنكم وأخواتُكم مِن الرَّضاعة﴾ [النساء: ٢٣] وفي مذهبه من هذا كثير.

وهو أيضاً رأي أبي حنيفة فإنه قدم خبر[9] القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة. ورد خبر[10] القرعة لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣٢).

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٣٢).

(٣) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات، وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة.

(٤) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها. وهذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب. وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلاً على الأصول المرعية، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الأصول. أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن المغفل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذلك.

(٥) «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر» أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي.

(٦) أي وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع.

(٧) أي الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها. وقد شنع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة حتى قال: إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل. اهـ. وما أجدره بأن يقال له هذا القول، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ، وكتاب مجموع الأمير في فقه مالك.

(٨) ليس هذا معارضاً. إنما هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق. فلعل له وجهاً غير هذا.

(٩) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة. قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها. وأيضاً ليست حدثاً، لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري، وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي؛ بل من العمل بظني هو الخبر، في مقابلة ظني هو القياس، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر.

(١٠) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء.

الواحد ظني، والعتقُ حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعدما نزل في المحل لا يمكن رده، فلذلك رده. كذا قالوا. وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة ـ قال: ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه. ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، قال[١] لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين؛ أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فَكُلوا مِما أَمْسَكْنَ عليكم﴾ [المائدة: ٤]. الثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب. وحديث العرايا[٢] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف. وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر، لتلك العلة أيضاً. قال ابن عبد البر: كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ من ذلك ردّه وسماه شاذاً. وقد رد أهل العراق مقتضى حديث[٣] المصراة وهو قول مالك، لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل[٤] «الخراج بالضمان»[٥] ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا. وقد قال مالك فيه: إنه ليس بالموطأ ولا الثابت، وقال به في القول الآخر، شهادةً بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر.

---

(١) أي تعليلاً لقول مالك السابق: (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟)

(٢) تطبيق على قوله: (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به).

(٣) عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم. ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» أخرجه الستة (تيسير).

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما، لأنه ضامن، والغلة بالضمان. والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً بل يدفع إما لبناً بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت، ولا يتقيد بالصاع، ولا بالتمر.

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد يستغله ثم يظهر به عيب فيرده، فالغلة للمشتري، لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اهـ. يعني وهو يقتضي أن اللبن للمشتري فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد أجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبن المصرَّى كان حاصلاً قبل الشراء في ضرعها، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري، فلا يستحقه المشتري بالضمان فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعه شرح نيل الأوطار للشوكاني مبسوطاً، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً، فلذلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر. والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد. وقالوا إن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة.

وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله.

وأما الرابع: وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً ـ فهو في محل النظر، وبابه[١] باب المناسب الغريب. فقد يقال: لا يقبل؛ لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والإستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته؛ ولأنه ـ من حيث لم يشهد له أصل قطعي ـ معارض لأصول الشرع، إذ كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود، فهذا مردود. ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عضد الردَّ عدمُ الموافقة عضد القبول عدم المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتل لا يرث»[٢] وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وإن كان قليلاً في بابه، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته.

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليلِ القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص[٣] من ذلك، كما تقدم في حديث «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ»[٤] والمسائل المذكورة

---

(١) أي أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وإلا لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لئلا ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده، فترث، قياساً على القاتل ليرث، فحكم بعدم إرثه. والجامع كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد. فهو مناسب غريب، في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه. وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه في الحديث الخ) أي وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث، فإنه ظني لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الإعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة.

(٢) تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٠٥).

(٣) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، وهذا أخص مما عناه الأصوليون، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهي العمل بخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا، لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص.

(٤) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم.

المسألة الثالثة:

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول. والدليل على ذلك من وجوه:

أحدهما: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها، وهذا معنى كونها خارجة[١] عن حكم الأدلة. ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلٓهية، وعلى الأحكام التكليفية.

والثاني[٢]: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه. فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالإستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة. وهذا واضح في اعتبار تصديق[٣] العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد[٤] من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

---

(١) أي الذي هو التالي في الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة).

(٢) هذا ظاهر في أدلة الأحكام الإلهية والإعتقادات. أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل. وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات.

(٣) أي اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أي ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها، بألا تتنافى مع قضاياه. هذا. أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر.

(٤) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه، لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه. فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل فمستعد لخلافه. وفرق بين من فقد آلة الشيء، ومن تسلح بآلة ضده، فبعد الثاني عنه آكد وأقوى.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أوّل مَن رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذبونه. كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلّمه بشر، وأساطير الأولين. بل كان أولى ما يقولون إنَّ هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعي، فكان قاطعاً في نفيه عنه.

والخامس: أن الإستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة[١] ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام. وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة. وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة، يصد عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً؛ كفواتح السور، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة؛ وفيه ما لا يعرفه إلا الله[٢] فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا يعلمها إلا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية. ولا معنى لإشتباهها إلا أنها

---

(١) أي راغبة في ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الإكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي، وقوله (تصدقها) ظاهر في الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها، فهذا معنى انقيادها. وقوله (لا أن الخ) أي على خلاف للمعتزلة في ذلك.

(٢) ومنه فواتح السور. وهذا القسم غير قسم المتشابهات لأن المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشتبه. أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف، وقوله (فلا تفهمها أصلاً) راجع للأصولية على رأي. وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر.

تتشابه على العقول، فلا تفهمها أصلاً، أو لا يفهمها إلا القليل، والمعظم مصدودون عن فهمها. فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً، وتحزبوا أحزاباً، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على مقدار عقله ودينه، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى: «فعلنا» و«قضينا» و«خلقنا». ثم مَن بعدهم من أهل الإنتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والإختلاف، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله ﷺ. وكل ذلك ناشىء عن خطاب يزل به[١] العقل كما هو الواقع. فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الإعتياد هذا الإختلاف، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما.

فالجواب عن الأول: أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال[٢] بناء على أنه مما يعلمه العلماء. وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً، لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن الثاني[٣]: أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول، وإن توهم

---

(١) أي يضعف عن فهمه.

(٢) أي فهي مما يعقل معناه. وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أي لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أي القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أي إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم.

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث، لأن مبنى الإعتراضين متقارب، فإن اختلاف الأخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الأخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله، فقوله (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله (وإن فرض أنها الخ).

بعض الناس فيها ذلك، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فأمَّا الَّذِينَ في قلُوبِهِمْ زَيغٌ فيَتَّبِعُونَ ما تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنةِ وابْتِغاءَ تَأويلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف. وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي، لا لمخالفته لها. وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة، وأخبار بمعان كثيرة، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف. وكذلك الأعجمي الطبع[١] الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به. ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول، وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه، فتاهوا؛ فإن القرآن والسنة لمَّا كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي. كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء[٢] من الشريعة.

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له:

إني أجد في القرآن أشياء تختلف[٣] عليّ. قال: ﴿فلا أنسابَ بينَهم يومَئِذٍ ولا يَتَساءَلون﴾ [المؤمنون: ١٠١] ﴿وأقبل بعضُهم على بعضٍ يَتساءَلون﴾ [الصافات: ٢٧].

---

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماً، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه.

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً.

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن، فاختلفت عليه الآيات. ويبقى الكلام في أن نافعاً هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شبهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد، فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين؟ وظاهر قوله: (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الأول. فلينظر هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك. ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من الاعتصام يحكي عن الخوارج إلى أن قال: ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فإذا هو بالأزارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق وفي شرح القسطلاني لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الأزارقة من الخوارج. فاجتمع الكلام أوله وآخره.

﴿ولا يَكتمون الله حديثاً﴾ [النساء: ٤٢] ﴿ربنا ما كُنّا مُشركين﴾ [الأنعام: ٢٣] فقد كتموا في هـذه الآية. وقـال: ﴿بناهـا رَفَعَ سَمْكَهـا فسوَّاهـا﴾ [النازعـات: ٢٨] - إلى قولـه: ﴿والأرضَ بعدَ ذلكَ دَحاها﴾ [النازعات: ٣٠] فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال: ﴿أئِنَّكم لَتكفرونَ بالذي خلقَ الأرضَ في يوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩] إلى أن قال: ﴿ثمّ استوَى إلى السماءِ وهيَ دُخان﴾ [فصلت: ١١] الآيـة! فذكـر في هذه خلق الأرض قبـل خلق السماء. وقال: ﴿وكانَ الله غَفُوراً رحِيماً﴾ [النساء: ١٥٢] ﴿عَزِيزاً حَكِيمـاً﴾ [النساء: ٥٦] ﴿سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء: ٥٨] فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: ﴿ لا أنْسابَ بَيْنَهُم﴾ [المؤمنون: ١٠١] في النفخة الأولى، ينفخ في الصور ﴿فَصَعِقَ مَن في السمواتِ ومَن في الأرضِ إلا مَن شاءَ الله، فلا أنساب عند ذلك ولا يتسـاءلـون﴾ [الـزمـر: ٦٨]، ثم في النفخـة الآخـرة ﴿وأقبَـلَ بَعْضُهُم على بَعْضٍ يَتساءَلونَ﴾ [الصافات؛ ٢٧]. وأما قوله: ﴿ما كُنَّا مُشْرِكينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿وَلا يَكْتُمُونَ الله حَدِيثاً﴾ [النساء: ٤٢] فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا نقول «ما كنا مشركين» فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرف أن الله لا يُكْتَم حديثاً، وعنده ﴿يودُّ الّذينَ كَفَروا وعَصَوُا الرسولَ لَو تُسَـوَّى بهم الأرض﴾ [النساء: ٤٢]. وخلَق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوّاهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض أي أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما ـ في يومين، فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلقت السموات في يومين. وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي لم أزل كذلك، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد. فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلًّا من عند الله.

هذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه. وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿ولو كان مِن عند غَيْر اللهِ لوجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢] وفي كتاب الإجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله. وقد ألّف الناس في رفع التناقض والإختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوّف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه.

المسألة الرابعة[١]:

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها. وهذا لا نزاع فيه؛ إلا

---

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الخ) المذكورتين في الأصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه. يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فمهد أولاً ببيان الاعتبارين: العقلي والخارجي؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية. ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه، وإلا لكان تكليفاً بالمحال، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله (إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني. فإن صدق عليه صح. وإلا فلا).

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة: وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الإعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية، فيها مفسدة تقتضي النهي، أم ليس فيها، صح المأمور به، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى. وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية. وهي شيء واحد، وحيئنذ يستحيل ـ بناء على القاعدة الأصولية ـ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع. هذا. وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد. أو لازمة لوجودها، كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء ـ إذا قلنا ذلك ـ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الإنتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد، فتكون فاسدة. وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية. وبهذا البيان تتضح المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا. وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا. وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت.

أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج.

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة. وهذا هو الاعتبار العقلي. ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة. وهو الاعتبار الخارجي. فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران. وكذلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات، من الأنكحة والبيوع والإجارات وغيرها. ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها. وكذلك سائر الأفعال.

فإذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو؟ ألجهة المعقولية أم لجهة الحصول في الخارج؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. وأدلة المذاهب منصوص عليها مبينة في علم الأصول، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين.

فمما يدل على الأول أمور[1]:

أحدها: أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمر ذهني في الاعتبار، لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فإن صدق عليه صح وإلا فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد، وذلك الأفعال الخارجية، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية. وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة، فيكون الحكم عليها كذلك[2].

---

(١) ذكر له ثلاثة أدلة، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثاني).

(٢) أي ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن. وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها =

والثاني: أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزمت[١] شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، ويلقى فيه جميع ما تقدم. وقد مر بطلانه.

ولصاحب الثاني أن يقول: لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة، وهو من هذا النمط[٢] كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون[٣] على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذلك؛ ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها. وهذا الباب واسع جداً.

والثالث: أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً[٤] بعضها ببعض. وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة، لأنه ترك بها واجباً. وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما[٥] في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وآخَرَ سَيِّئاً﴾

= في الخارج. فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها. والدليل لكل منهما ـ كما ترى ـ كأنه مجرد دعوى، كلام في مقابلة كلام.

(١) أي لو اعتبرنا الخارج في المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام، لزم أن يكون كل مباح واجباً كما يقول الكعبي. يعني وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوي الطرفين ضمن الأحكام الشرعية.

(٢) أي لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً. وإلا لما صح منعه.

(٣) كالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية. وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع، كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها: هذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها. والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً. فقوله (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الأوصاف) وليس مقابلاً به، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية.

(٤) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً. كالحج والجهاد مثلاً في وقت واحد. وبعضها يؤدي إلى نقص في غيره الخ ما ذكر هناك.

(٥) أي بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيىء، فيكون من الموضوع المتكلم فيه، أي فإذا اعتبر العمل السيىء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله.

[التوبة: ١٠٢] لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما للوصف الثاني[١] لم يكن العمل الصالح صالحاً[٢] فلم يكن ثم خلط خلط عملين، بل صار عملاً واحداً: إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا. وكذلك جريان العوائد[٣] في المكلفين. فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج.

ولصاحب الثاني أن يقول: أن الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية لا تُفعل[٤] وما لا يُفعل لا يكلف به. أما أن ما لا يفعل لا يكلف به فواضح. وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضاً، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلاً؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج. لأنها كلية حتى تتخصص، ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر. فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف، كالضحك، وانتصاب القامة، وعرض الأظفار، ونحوها؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة. فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج. وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلاً، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى. وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان، والصحة والبطلان، وهي متشخصات، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم. وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج[٥]، وليس إلا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك. وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها. وهو

---

(١) لعل الأصل (كالوصف للثاني) يعني كما هو مقتضى الثاني. ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية (كالوصف للآخر).

(٢) لو زاد هنا جملة (أو السيىء سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً).

(٣) أي كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة.

(٤) وهذا يشبه أن يكون مغالطة، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعترض بما قال، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا. وسيتضح ذلك بعد.

(٥) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقاً عليه الحقيقة الكلية فقط، لأنها هي المرعية في التكليف. أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن لها في قصد الشارع. وأنت تقول: لها شأن، وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها.

المطلوب. فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم تحصل إذاً على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، وهو قوله: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾ [التوبة: ١٠٢] وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني.

قيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها في زمانين وفي حالين. وفي مثله نزلت الآية. وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم؛ لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية. وأما إن كانت صفة وجودية، أو كالصفة الوجودية[1] فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية[2] وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصانُ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة، فعوملت معاملتها، لا أنه اعتبر فيها الإعتبار الذهني في الجملة. والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل

ويتصدى النظر[3] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه.

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفاً للآخر، أو لا. فإن كان الثاني فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزني أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاحم في العمل؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين على المكلف. وسبب ذلك أنهما راجعان إلى

---

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعاً كانت كأنها وجودية.

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة، والترك هنا وصف سلبي صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلاً.

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثاني. أما إذا نظر إلى الأمر الذهني المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها.

أمر سلبي، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية. وإن كان الأول فإما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً. فإن كان سلبياً فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص. أو لا. فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية[١]؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال. وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه إلى الصلاة، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها إلا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له في الخارج. وإن كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج. وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً. ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل واحد موصوف، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم. والله أعلم. ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي.

المسألة الخامسة:

الأدلة الشرعية ضربان؛ أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة. وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه[٢] قيل به، ومذهب[٣] الصحابي، وشرع من قبلنا؛

---

(١) نقول ولا إشكال في أعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله، فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق.

(٢) أي سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد، أو لا، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك، أو لا، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجية الإجماع أو لا، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق، أو لا كما يقول الظاهرية. وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني.

(٣) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه. وإلا رجع لما يناسبه من الضربين.

لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه[1] من هذا الكتاب بحول الله.

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه. وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين؛ إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية. والأخرى: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية. فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك. والثانية كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك.

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله: «وإنما كان الذي أُوتِيتُه وَحياً أوحاه الله إليّ»[2] هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله. وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَا أَيُّها الَّذين آمَنوا أَطِيعُوا الله وأَطيعُوا الرَّسولَ وأُولي الأمرِ مِنكم﴾ [النساء: ٥٩] وقال: ﴿وأَطيعُوا الله ورَسوله﴾ [الأنفال: ٤٦] في مواضع كثيرة، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وما آتاكُم الرَّسُولُ فَخُذوهُ وما نَهاكُم عنه فانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] وقال: ﴿فلْيَحْذَرِ الَّذِين يُخالِفُون عن أَمْرِه أن تُصيبَهُم فِتْنَةٌ أو يُصِيبَهُم عَذابٌ أليم﴾ [النور: ٦٣] إلى ما أشبه ذلك.

(١) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة.

(٢) جزء من حديث رواه الشيخان وأحمد.

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولـذلك قـال تعالى: ﴿وأنزَلْنا إليكَ الذِّكرَ لتُبيِّن لِلنَّاس ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وقال: ﴿يا أيُّها الرَّسولَ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إليكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فعل ﷺ. فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب. هذا هو الأمر العام فيها. وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد[1] إن شاء الله. فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم ﴿وأنَّ إلى رَبِّكَ المُنْتَهَى﴾ [النجم: ٤٢] وقد قال تعالى: ﴿ونَزَّلْنا عليكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيءٍ وهُدًى ورَحمةً وبُشْرَى لِلْمُسْلِمين﴾ [النحل: ٨٩] وقال: ﴿ما فَرَّطْنا في الْكِتابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وبيان هذا مذكور بعد[2] إن شاء الله.

المسألة السادسة:

كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين؛ إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم. والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا[3] جار في كل مطلب عقلي أو نقلي. فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط. والثانية راجعة إلى الحكم؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية. فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه[4] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق

---

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة.

(٢) في المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة.

(٣) أي حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتي له توجيه إطراد ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلمة.

(٤) أي على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه. فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط.

المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر. فيقال له كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة. فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء. وإن تحقق فقده فكذلك، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء، وهي المقدمة النقلية.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة[١] ومقيدة[٢]. وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد. وهو مقتضى المقدمة النظرية. والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم، وفي اللغويات والعقليات؛ فإنا إذا قلنا ضرب زيد عمراً وأردنا أن نعرف الذي يرفع من الإسمين وما الذي ينصب، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول. فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب. وإذا أردنا أن نصغر عقرباً حققنا أنه رباعي فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيعل، لأن كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية. وهكذا في سائر علوم اللغة. وأما العقليات فكما إذا نظر في العالم هل هو حادث أم لا، فلا بد من تحقيق مناط الحكم[٣] وهو العالم فنجده متغيراً، وهي المقدمة الأولى. ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث.

لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط ـ وذلك مطرد في العقليات أيضاً ـ والأخرى نقلية. فما الذي يجري في العقليات مجرى النقليات؟ هذا لا بد من تأمله.

---

(١) في البعض، كالقاعدة القائلة: (المرتد يقتل).

(٢) وهو الأكثر، كما في قاعدة (القاتل يقتل) أي إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً: وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابعة. ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة.

(٣) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى وهو هنا التغير.

والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنهـا نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً. ونظير هذا في العقليات المقدماتُ المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلماً عند الخصم. فهذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلمة. وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر فيه. وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة:

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب[1] مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العاديـة التي هي معقولـة المعنى، كالعـدل، والإحسان، والعفـو، والصبر، والشكـر في المأمـورات. والظلم، والفحشـاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهـد، في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها[2] مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة.

المسألة الثامنة:

فنقول: إذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً[3] بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً[4] لأصل كلي. وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

أما الدين فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

---

(١) أي ومثله السنة، لأن الكلام في هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة.

(٢) أي الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٣) كالجهاد، فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقرره قريباً لم يفرض إلا في المدينة بعد الإذن به أولاً بآية ﴿أذن للذين يقاتلون﴾ الخ. ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافاً لمن قال أنه فرض بمكة فإنه غلط، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في زاد المعاد.

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

وأما النفس فظاهرٌ إنزال حفظها بمكة، كقوله: ﴿ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ الله إلا بالحقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] ﴿وَإِذَا المَوْؤُودةُ سُئِلَتْ بأيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٩] ﴿وَقَدْ فصَّلَ لكم ما حَرَّمَ عليكم إلاَّ ما اضْطُرِرْتُم إليه﴾[١] [الأنعام: ١١٩] وأشباه ذلك.

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة[٢] فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء، ومنافعها[٣] من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها. فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة[٤] ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه. وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها في القرآن حيث

(١) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضررتم إليه) أي من محرمات الأكل لحفظ النفس، فواجب تناوله.

(٢) فآية التحريم البات في المائدة، وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية.

(٣) لعله زائد يستفتى عنه بقوله (وكذلك منافعها).

(٤) قال بعضهم لعل الأصل (لا ساعة أو لحظة) كما يدل عليه السياق، والظاهر أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها. فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته. فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة ثم قال (وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه) أي بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملاً (أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات، وعليه فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة. هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) وإما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات. وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر للأجنبية مكملاً لحرمة الزنا. وأما ثانياً فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً، لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً) يفيد أن وجه آخر غير السابق، لا أنه تكميل للكلام المتقدم، وإنما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام.

قال: ﴿إنَّما يُرِيدُ الشيطانُ أن يُوقِعَ بَينكُم العدَاوَةَ والْبَغضاءَ﴾ [المائدة: ٩١] إلى آخر الآية. فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان.

وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي، ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى.

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس.

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم[١] إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل، ففي الأربعة الأواخر ظاهر، وأما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ليفرع عن ذلك كل ما جاء[٢] مفصلاً في المدني، فالأصل وارد في المكي. والإنقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد[٣] ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة. وذلك يحصل به معنى الإنقياد. وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل[٤] على أن[٥] الحج كان من فعل العرب أوّلاً وراثة عن أبيهم إبراهيم، فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوا، وردهم فيه إلى مشارعهم. وكذلك الصيام أيضاً، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قدم المدينة

---

(١) أي من جهة ما يقضي بهدمها وإفسادها، من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله (من جانب الوجود) أي الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً.

(٢) أي من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله، وما إلى ذلك. وقوله (فالأصل) أي الإيماني.

(٣) أي متى وجد تكليف واحد بدني فإنه يتحقق به معنى كلي الإنقياد بالجوارح، الذي هو أحد ركني الدين.

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلي الإنقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر، لأن هذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الإعتبارية. وإنما كانا تكميلين للدين، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهي. فهما من مكملات ضروري الدين.

(٥) هذا الترقي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجىء إلا في المدينة.

صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان. وانظر في حديث[1] عائشة في صيام يوم عاشوراء. فأحكمهما التشريع المدني، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكم﴾ [المائدة: ٣] الآية! فلهما أصل في المكي على الجملة[2] والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع[3] من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وأْمُر بالمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنْكَرِ﴾ [لقمان: ١٧] وما أشبه ذلك.

المسألة التاسعة[4]:

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً[5] إلا ما خصه الدليل، كقوله تعالى: ﴿خالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ المُؤمِنينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وأشباه ذلك. والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً. فإن كان كلياً فهو المطلوب. وإن كان جزئياً فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل، بأدلة:

منها عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ إنِّي رَسُولُ اللهِ إلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿وما أَرْسَلْناكَ إلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً ونَذِيراً﴾ [سبأ: ٢٨]

---

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه. فلما قدم المدينة صامه، وأمر الناس بصيامه. فلما فرض رمضان قال من شاء صامه، ومن شاء تركه) قال الشوكاني: الحديث متفق عليه. وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا النسائي. والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة. ويكفي في إثبات هذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة.

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج.

(٣) بل هو أعلى فروعه، كما سبق لنا بيانه.

(٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً. ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة، وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها، لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً. ولذا نجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك. وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة. وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها. لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة.

(٥) أي في صيغته ولفظه. وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع.

﴿وأنزَلْنا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إلَيْهِم﴾ [النحل: ٤٤] وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطعَ به ما جاء[1] من شهادة خزيمة وعناق أبي بُردة. وقد جاء في الحديث: «بُعِثْتُ للأحمر والأسود».

ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى. وهو معنى متفق عليه. ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق لما ساغ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿فلمّا قضَى زَيْدٌ مِنها وَطَراً زَوَّجْناكَها﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي. فقال: ﴿لكي لا﴾ ولذلك قال: ﴿لقد كان لكم في رسولِ اللهِ أُسوَةٌ حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] هذا. ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع. فلذلك لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى. فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم. وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ومنها: أن النبي ﷺ بين ذلك بقوله وفعله. فالقول كقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». وقوله ـ في قضايا خاصة سئل فيها: أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ ـ: «بل للناس عامة»[2]، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿أقِمِ الصلاة طَرَفَي النهارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها. وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس، كما ظهر في حديث[3] الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم، والغسل من التقاء الختانين، وقوله: «إني لأَنْسَى أو أُنَسَّى لأَسُنَّ»[4] وقوله: «صلوا كما رأيتموني أُصلي»[5] «وخذوا عني

---

(١) في الإجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد. وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزىء عن أحد غيرك.

(٢) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة ما دون الفرج وحضر الصلاة الخ. انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه (لجميع أمتي) وفي رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي. والحديث رواه أيضاً ابن ماجة والنسائي.

(٣) حديث عائشة وأم سلمة في البخاري.

(٤) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روي عن رسول الله ﷺ مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه. ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة. ومعناه صحيح في الأصول. راجع إن شئت شرح الزرقاني على الموطأ. وقال في الشفاء إنه حديث صحيح. قال مصحح التيسير قال الحافظ في الفتح: لا أصل له. فإنه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد.

(٥) متفق عليه.

مناسِككم»[١]. وهو كثير.

المسألة العاشرة:

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين. وهو في أول الأمر موضوع لذلك. ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لوْ كانَ فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدَتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله: ﴿لِسانُ الذي يُلْحِدونَ إليْه أَعْجَمِيٌّ وهذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقوله: ﴿ولو جعلْناهُ قُرْآناً أعْجَمِيًّا لَقالُوا فُصِّلَتْ آياتُهُ﴾ [فصلت: ٤٤] وقوله: ﴿أوَلَيْسَ الذي خَلَقَ السمواتِ والأرضَ بقادِرٍ على أن يَخْلُقَ مِثْلَهم﴾ [يسٓ: ٨١] وقوله: ﴿قالَ إبراهيمُ فإنَّ الله يأتي بالشمسِ منَ المشرِقِ فأتِ بها مِنَ المغرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وقوله: ﴿الله الذي خَلَقَكُم ثم رزَقكم﴾ [الروم: ٤٠] إلى قوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن ذلِكم مِن شيء﴾ [الروم: ٤٠] وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة. وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة[٢] ﴿كُتِبَ عليكم القِصاصُ في القتلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] ﴿كتبَ عليكمُ الصيامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيامِ الرفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتى بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها. فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه. وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً. فإذا أطلق لفظ الدليل على

---

(١) رواه مسلم.

(٢) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب.

الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بـالمعنى الثاني. فهو بالمعنى الأول جار على الإصطلاح المشهور عند العلماء. وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

المسألة الحادية عشرة:

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الأعلى القول بتعميم[١] اللفظ المشترك، بشرط[٢] أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ، وإلا فلا.

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الحيَّ مِنَ الميِّتِ ويُخْرِجُ الميِّتَ مِنَ الحَيِّ﴾ [الروم: ١٩] فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت مـا هو حقيقي، كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة، وبالعكس، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازييـن المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فأَحْيَيْناهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢] الآية، وربما ادعى قوم أن الجميع[٣] مراد، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. ولهذا الأصل أمثلة كثيرة.

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُـوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُمْ سُكارَى حتى تَعْلَمُوا ما تَقُولونَ ولا جُنُباً إلّا عابِرِي سَبيلٍ حتى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته. فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجـاز مقصودين معـاً بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع، كأفعل أمراً وتهديداً، لأن الأمر يقتضي الإيجاب. والتهديد يقتضي الترك، فلا يصح اجتماعهما. وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلاً لا لغة، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضـاً، فيكون حينئـذ كل لفظ مستعملاً في معنى.

(٢) أي بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب. وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين، يقيد به هذا الجواز. ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضاً إلى هذا القيد.

(٣) هذا هو محل التمثيل. وقوله (أو سكر النوم الخ) أي فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط.

وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع[١] سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[٢] بدنس الذنوب، والإغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به، لأنها لا تفهم[٣] من الجنابة والإغتسال إلا الحقيقة. ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] إشارة إلى خلع الكونين. فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها. وربما نقل في قوله ﷺ: «تَدَاوَوْا فإنَّ الَّذي أنزلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ»[٤] أن فيه إشارة[٥] إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب. وكل ذلك غير معتبر، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربياً وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الإستعمال خارج عنه. ولهذا المعنى تقرير في موضعه[٦] من هذا الكتاب. والحمد لله. فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم، فالقول فيه مبسوط بعد هذا[٧] بحول الله.

المسألة الثانية عشرة:

كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل. فهذه ثلاثة أقسام:

---

(١) أي فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط.

(٢) أي مجازاً مراداً مع الحقيقة، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا.

(٣) أي ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة.

(٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوي عن ابن منيع. ورواه في راموز الحديث «تداووا فإن الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم» عن ابن حيان وأبي داود وأبي داود الطيالسي.

(٥) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور، وحاشاهم أن يقولوا ذلك: بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن.

(٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز.

(٧) أي في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة، فيما روي عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو.

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الإستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة وبيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً ـ وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه، فلا إشكال في صحة الإستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق. فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار[١] الكلية والجزئية فلا معنى للإعادة.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت[٢] من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً[٣] أو أكثرياً. فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة. وأما[٤] ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي. وباطلٌ أن يكون لغير معنى شرعي. فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به. وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة[٥].

---

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا. إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة. فليراجع.

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أي كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات. وقوله (أو حال) أي كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتي له.

(٣) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً؟

(٤) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف، فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها. ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذي تحروه، لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة. يرشدك إلى هذا قوله (فإن فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير في العمل بأيهما.

(٥) أي لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه.

فلا بد من تحري ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه. وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان[١] التخيير، فعملهم - إذا حقق النظر فيه - لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه. كما نقول في المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة[٢]، فصار المكلف كالمخير فيهما، لكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة. فكذلك ما نحن فيه. وإلى هذا[٣] فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجردها حجة، ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها وإمكان[٤] أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر. ومن ذلك في كتاب[٥] الأحكام وما بعده. فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل. ولهذا القسم أمثلة كثيرة. ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب. وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدّت، أو أوقات عينت، أو نحو ذلك.

كما جاء في حديث[٦] إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين؛ وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «صلِّ مَعنا هـذينِ اليومَين»[٧] فصلاته في اليوم[٨] في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الإختياري الذي لا يتعدى. ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض، كالإبراد في شدة الحر، والجمع بين الصلاتين في السفر، وأشباه ذلك. وكذلك قوله: «مَنْ أدركَ ركعةً من الصبح قبل أن تَطلُع الشمسُ فقد أدركَ الصبح»

---

(١) أي لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح. فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذلك.

(٢) وإن كان في ترك المندوب كلياً حرج. كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل.

(٣) يعني ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان الخ. ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها. وهذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً.

(٤) عطف تفسير لقوله (إحتمالها في أنفسها).

(٥) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة.

(٦) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر (تيسير).

(٧) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي.

(٨) لعل فيه سقط كلمة (الثاني) كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة.

الخ[١] بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الإختيار. ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام «أسفروا بالفجر»[٢] مرجوح بالنسبة إلى العمل[٣] على وفقه. وإن لم يصح فالأمر أوضح. وبه أيضاً يفهم[٤] وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك، واحتجاج عروة بحديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يُصلّي العصرَ والشمسُ في حُجرتها قبل أن تَظهر»[٥] ولفظ «كان» فعل يقتضي الكثرة[٦] بحسب العرف، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال: «بهذا أُمرت». وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: «أيَّةُ ساعةٍ هذه؟»[٧] وأشباهُه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركِ ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، ولم يعد إلى ذلك هو ولا أبو بكر، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب، ثم نبَّه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك. فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبه مالك لمن قدر عليه.

وإلى هذا الأصل[٨] ردت عائشة ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضُّحى،

---

(١) رواه في التيسير بلفظ: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» وقال: أخرجه الستة بهذا اللفظ.

(٢) «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر» أخرجه أصحاب السنن (تيسير).

(٣) أي لقلة العمل على الأسفار. والمرجوحية أخذ بها مالك. وقوله: (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثري.

(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله (بهذا أمرت) كما يجيء بعد.

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذي مع اختلاف يسير. وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود. ولفظ البخاري (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار.

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً لكان، وسموه باب الشمائل وقال أهل الأصول أن لفظ (كان يفعل) تفيد عرفاً ذلك.

(٧) أي أن العمل على غير هذا، فقد كانوا يبكرون للجمعة.

(٨) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به.

فعملت بها لزوال العلة بموته، فقالت: «ما رأيت[١] رسول الله ﷺ يصلي الضحى قط وإني لأستحبها. وفي رواية: وإني لأسبِّحها وإن كان رسول الله ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يَعملَه، خشيةَ أن يَعمَلَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم»[٢]. وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات، ثم تقول: لو نُشِرَ لي أبواي ما تركتها[٣]. فإذا بنينا على ما فهمَتْ من ترك رسول الله ﷺ للمداومة على الضحى فلا حرج على مَن فعلها[٤].

ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال، وفهم الصحابة من ذلك ـ عائشةُ وغيرها ـ أن النهي للرفق، فواصلوا، ولم يواصلوا كلهم، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال. ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هذا الضرب كثيرة. وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه. أما فيما كان[٥] تعريفاً بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول[٦] على ما هو الأولى، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعدُ موافقتُه لهم على ذلك. وأما غيره فكذلك أيضاً. ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

---

(١) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصليها أربعاً، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها. ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها.

(٢) رواه مسلم ـ ورواه أيضاً البخاري مع بعض اختلاف. وصدر الحديث ذكره في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٣) أي ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بملهٍ لها عن صلاة الضحى. وذلك دليل على تأكدها في رأيها.

(٤) أي المداومة.

(٥) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً.

(٦) أي في عهده ﷺ. وقوله: (فكذلك يكون الخ) أي يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ. أي الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم. فقوله (بعد) بالضم. وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب. أي وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه، إلا أن الأصل هو الأولى. وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أي فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده ﷺ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون ـ وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان ـ فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هذا الكتاب له ذِكر، اللهم إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس، وسنتهم ماضية، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه إلا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضاً، فكان على قولهم وعملهم القيامُ في البيوت أولى[1]. ولذلك جعل بعض الفقهاء في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوي إلا بالتأسي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى. فعلى كل تقدير ما داوم النبي ﷺ هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً. ولذلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما[2] صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله ﷺ يصليها قط دليل على قلة عمله بها، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت، عملاً[3] بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها. وهذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم، إلا أن ضميمة إخفائها يصد عن الإقتداء. ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكداتها؛ كالعيدين، والخسوف، ونحوها. وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث[4] أفضل من

---

(١) أي فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الإفتراض، إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده.

(٢) مقابل لقوله (فقيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وما غيره فكذلك أيضاً) على ما سبق شرحه.

(٣) أي فهم لم يبتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمة إخفائها الخ).

(٤) ساق مسلم حديثاً طويلاً ذكر فيه قوله ﷺ: «فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة» وروي في الجامع الصغير: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» عن النسائي والطبراني. قال المناوي في شرحه للجامع الصغير: قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا =

صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلي فيها. فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة[١]، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[٢]، ولم يظهر ذلك في الناس، ولا أمرهم به، ولا شهره فيهم، ولا أكثر من ذلك، بل كان عمله في النوافل على حال الإنفراد، فدلت هذه القرائن كلها ـ مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر[٣] في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً ـ أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى. وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى، وهو الذي أخذ به مالك فيما روي عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك، وحيث لا يكون مظنةَ اشتهار، وما سوى ذلك فهو يكرهه.

وأما مسألة الوصال[٤] فإن الأحق والأولى ما كان عليهم عامتهم، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له، لِما رزقهم الله من القوة، التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني أَبيتُ عند ربِّي يُطْعِمني ويَسْقيني»[٥] مع أن بعض[٦] من كان يسرد الصيام قال بعدما ضعف: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ. وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد، خوف الإنقطاع ـ وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب[٧] الأحكام ـ فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه. وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب.

= أحدهما لتخريجه، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ.

(١) رواه البخاري.

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث.

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هذا من أمثلة قوله: (وأما غيره).

(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلاً غير ما هو الأولى في نظر الشارع.

(٥) تقدم (ج ٢ ـ ص ١٣٨).

(٦) هو عبد الله بن عمرو.

(٧) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه:

منها: أن يكون محتملاً في[١] نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله[٢]. والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب.

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العمل المتصل تركه، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم. وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر، ولو كان لنقل، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس. فقال: إن تقوموا نَقم، وإن تقعدوا نقعد. وإنما يقوم الناس لرب العالمين. فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه وقوله: «قومُوا لِسَيِّدكم»[٣] أن حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم[٤] أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يحتمل. وإذا احتمل الموضع طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير[٥] معارض له. فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة بإتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر، وذلك لا يقوى[٦] قوة معارضة.

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة، فإن مالكاً قال له: كان ذلك خاصاً بجعفر. فقال سفيان: ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين. فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناء على هذا الأصل، فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً، أي ليس عليه العمل، فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه.

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه. فإنه لم يقع تقبيل يد

---

(١) أي يكون وقوعه متفقاً عليه، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره، كما في القيام للقادم.

(٢) أي يكون ثبوته محل خلاف، كما في تقبيل اليد، وسجود الشكر.

(٣) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بني قريظة.

(٤) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكراهيته، كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين).

(٥) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ.

(٦) أي لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه.

رسول الله ﷺ إلا نادراً، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين، فدل على مرجوحيته.

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه، والنعم التي أفرغت عليه إفراغاً، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النَّدرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته. فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل[1] مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث. وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر. وقد قيل لمالك أن قوماً يقولون: إن التشهد فرض. فقال: أمَا كان أحد يعرف التشهد؟ فأشار إلى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم. وسأله أبو يوسف عن الأذان. فقال مالك: وما حاجتك إلى ذلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان. ثم قال له مالك: وكيف الأذان عندكم؟ فذكر مذهبهم فيه. فقال: من أين لكم هذا؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم. فقال له مالك: ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هذا مؤذن رسول الله ﷺ وولدُه من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده. فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الإتباع وأولى أن يرجع إليه.

وقد بين في العتيبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يجل موقعه عند من نظر إلى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي إليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً، فقال: لا يفعلْ. ليس مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً، أفسمعت ذلك؟ قال: «ما سمعت ذلك، وأرى أن كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً». ثم قال: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هذا

---

(١) المستند إلى الدليل الشرعي، لا مجرد العمل. فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر، هكذا ينبغي أن يفهم. كما ذكره الأصوليون. قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال: أحب الأحاديث إلي ما اجتمع الناس عليه.

مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك الأمر لا تعرفُه فدعْه» هذا ما قال. وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد، على أي وجه كان، وفي أي محل وقع. ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ومنها: أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصاً بحال من الأحوال، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء إنه كان به مرض وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً. وهو قوله: «إنما نَهيتُكم لأجلِ الدّافّة»(١)

ومنها: أن يكون مما فعل فلتة(٢)، فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره؛ كما في قصة الرجل(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خانَ الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يحُلَّه إلا رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه(٤). فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً، أما الإبتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه. وهذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذلك إلا

---

(١) نهى ﷺ عن إدخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث. فلما كان بعد ذلك قالوا: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية. فقال: وما ذاك؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيتكم لأجل الدافة التي دفت عليكم. فكلوا وتصدقوا وادخروا» رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا.

(٢) بدون سبق تشريع فيه.

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ، فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه، يعني الذبح. أنظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن إسحاق وابن هشام، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه. وجملة (أما أنه لو جاءني لاستغفرت له) انفرد بها ابن إسحاق.

(٤) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه، فأطلقه بيده الكريمة.

بالوحي، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه. وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده. فإذاً العمل بمثله أشد غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ومنها: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابَع عليه، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنعه، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد؛ كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَداً وهو صائم في رمضان، فقيل له: أتأكل البردَ وأنت صائم؟ فقال: إنما هو بَرَدٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب. قال الطحاوي: ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلِّمه الواجب عليه فيه؛ قال: وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله ﷺ فلم ير ذلك عمر شيئاً؛ إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره، فكذلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: والذي كان من ذلك ما روي عن رفاعة بن رافع، قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب، إذ جاءه رجل فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل من الجنابة برأيه. فقال اعجل به عليّ. فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتيَ الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما أفتيت برأيي، ولكني سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به فقال: من أيّ أعمامك؟ فقال: مِن أبيّ بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر فقال: ما يقول هذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله[1] على عهد رسول الله ﷺ ثم لا نغتسل. قال: أفسألتم النبي ﷺ عن ذلك؟ فقلت: لا. ثم قال في آخر الحديث: لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتُه عقوبةً. فهذا أيضاً من ذلك القبيل[2]. والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال، فكفى بمثله حجة على الترك.

ومنها: أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ، فترك العمل به جملة، فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

---

(١) أي الجماع بغير إنزال.

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» بالحلم. وقد ورد في الحديث: لعلنا أعجلناك؟! فقال نعم يا رسول الله قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك» وهذا لفظ البخاري ومسلم. والإقحاط عدم الإنزال. وعن أبي بن كعب: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي.

ومثاله حديث الصيام عن الميت، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه. فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت: أطعموا عنها. وعن ابن عباس أنه قال: لا يصوم أحد عن أحد. قال مالك: ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه. فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم. وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل، وقيل له: أتسجد أنت فيه، فقال: لا. وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز. فقال: أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديث من حديث الناس. وأعظم من ذلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنهُ آياتٌ محكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب﴾ [آل عمران: ٧] فالقرآن أعظم خطراً، وفيه الناسخ والمنسوخ[١]، فكيف بالأحاديث؟ وهذا مما لم يجتمع عليه. وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث[٢] من أمر رسول الله ﷺ. وروي عن ابن شهاب أنه قال: أعيا الفقهاءَ وأعجزهم أن يعرِفوا حديثَ رسول الله ﷺ ناسخَه ومنسوخَه. وهذا صحيح. ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر، والحمد لله. وثَم أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة، إن اقتضى[٣] معنى التخيير ولم يَخَف[٤] نسخ العمل، أو عدم صحة في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذلك. أما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور؛ أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها. والثاني[٥]: استلزام ترك

---

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية.

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه. ولفظه: (كنا نأخذ بالأحدث الخ).

(٣) الضمير للقليل في قوله: (العمل بالقليل) أي بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به.

(٤) الضمير للعامل، فهو مبني للفاعل، وقوله (أو احتمالاً) معطوف على المفعول.

(٥) لازم لما قبله، أي خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله.

ما داوموا عليه، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث[1]: أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الإقتداء بالأفعال أبلغ من الإقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد.

الحذر الحذر من مخالفة الأولين! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به. والله المستعان.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى. وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له، ولو كان تركَ العمل. فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطىء، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثَم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ. وهذا كاف. والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى.

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ. وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحمّلونها مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذلك أمثلة كثيرة: كالإستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿في أيِّ صُورةٍ ما شاء رَكَّبَك﴾ [الانفطار: ٨]. وكثير من فرق الإعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذِكرٌ

---

(١) الأول والثاني عامان، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به.

ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذلك. ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة[١]، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الإجتماع، بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمَع قومٌ يتْلُون كتابَ اللهِ ويتدارَسُونَه فيما بينهم» الحديث[٢]، والحديث الآخر: «ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ الله»[٣] الخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر.

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى: ﴿ولا تَطرُدِ الذين يَدْعونَ ربَّهم بالغَداةِ والعشيّ﴾ [الأنعام: ٥٢] الآية! وقوله: ﴿أُدْعُوا ربَّكم تضَرُّعاً وخُفْية﴾ [الأعراف: ٥٥] وبجهر قوّام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب، وقوله عليه الصلاة والسلام لهم: «دُونكم يا بَني أرفِدَة»[٤].

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله ﷺ، ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[٥]، فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابه من الشريعة إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه

---

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس، قال في الإعتصام بعد ذكرما تقدم: وذلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات: ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد فإن هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة.

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ» عن أبي داود.

(٣) رواه في التيسير بلفظ «لا يقعد قوم يذكرون الله الخ» عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجة أقول: هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي «ما من قوم يذكرون الله الخ» ورواية ابن ماجة «ما جلس قوماً مجلساً الخ» أما لفظ المؤلف «ما اجتمع قوم» فلم يوجد بعينه في هذه الكتب.

(٤) رواه الشيخان والنسائي.

(٥) وكتاب الإعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع.

المحدثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد ـ ولا بد من ذلك ـ فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به؟ أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع. وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها، قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك، حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل، والبرهان الشرعي والعادي دال عل عكس القضية، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه.

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول، فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع، وأيضاً فالمصالح المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكاً ـ وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة ـ مشدِّداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين. فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل، فلا مزيد عليه. وقد تمهد أيضاً في الأصول أن

المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره[١].

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر؛ بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه. وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر. فإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم. وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد. وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً، فلْنَكِلْه إلى نظر المجتهدين. ولكن المخالف على ضربين؛ أحدهما: أن يكون من أهل الإجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في إجتهاده غاية الوسع[٢]، أولاً فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الإجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول. والثاني: أن لا يكون من أهل الإجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة، إذ لم يشهد له بالإستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم، فهذا مذموم.

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم؛ لأن المجتهدين ـ وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها ـ لا يختلفون إلا فيما اختلف[٣] فيه

---

(١) قال الآمدي في الأحكام: (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول. أثبته الأكثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق) ـ نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به. والمسألة في ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص.

(٢) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه.

(٣) أي مذهباً ورأياً. وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه. هذه صورة. أو في مسألة لم يظهر للمتقدمين أي الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولكن روي عنهم الإختلاف في العمل. فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، لكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي فلا يتأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل. إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولاً بقوله (في الأمر العام) أي أن هذا في الجملة والأغلب.

الأولون، أو في مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها. فالأول يلزم منه إختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني[١] فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصدّق له، على نحو ما يصدقه الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعليٌّ، بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذبة. وأيضاً فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل[٢] المقدرة الموهنة، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لإحتمالاتها حتماً، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك. فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومَن قال بقوله. وقد تقدم منه أمثلة. وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى. ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الإستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مر من ذلك أمثلة؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الإفتئات على الشريعة. وانظر في مسألة[٣] التداوي من الخمار في درة الغواص للحريري وأشباهها. بل

---

(١) وهم ممن ليسوا أهلاً للإجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً.

(٢) وهي الإحتمالات العشرة، من المجاز والنسخ والمعارض العقلي الخ.

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخمار وقد علق به، فأعرض عنه، فخجل. ثم سأل قاضي القضاة أبا عمر، فقال: قال الله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقال النبي عليه السلام: «استعينوا في الصناعات بأهلها» والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال:

(وكأس شربت على لذة ... وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس في الإسلام فقال:

(دع عنك لومي فإن اللوم إغراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء)

فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكت علي بن عيسى، وقال له: ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضي القضاة؟! وقد استظهر بالآية والحديث اهـ، ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين.

قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد: ﴿تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً﴾ [الإسراء: ٤٣].

فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل. ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الإختصار، وهي:

المسألة الثالثة عشرة:

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الإفتقار، واقتباس ما تضمنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم: أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الإستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن[1] يظهر بادىء الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿فأمَّا الذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فيتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ منهُ ابْتِغاءَ الفِتْنةِ وابْتِغاءَ تأويلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] فليس مقصودهم الإقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم، إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ،لتكون لهم حجة في زيغهم ﴿والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة، فلذلك ﴿يقُولونَ آمنَّا بِهِ، كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا﴾ [آل عمران: ٧] ويقولون: ﴿رَبَّنا لا تُزِغْ قُلوبَنا بعْدَ إذْ هَدَيْتَنا﴾ [آل عمران: ٨]فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه، حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكّمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الإجتهاد بحول الله تعالى.

---

(١) لعل الأصل (بأن يظهر).

المسألة الرابعة عشرة:

إقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين[(١)]؛ أحدهما: الإقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك. والثاني: الإقتضاء التبعي، وهو الواقع عَلى المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

فإذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الإستدلال عن الدليل المقتضي للحكم الأصلي؟ أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات، حتى يتقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لإعتبارها؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل.

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً. فإن أخذه مجرداً صح الإستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح[(٢)] وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، إذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الإستدلال، فلا بد من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لا يَسْتوِي القاعدونَ من المؤمنين﴾ [النساء: ٩٥] الآية! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي، منزل على مناط أصلي من القدرة وإمكان الإمتثال وهو السابق، فلم ينزل حكم أولي الضرر. ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي الإستواء

---

(١) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الأقضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل.

(٢) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي. وعليك بالنظر في أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا. وأيضاً سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم) أي أن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها. وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي ولم يقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره كما قال. فإطلاعه عدم الصحة غير ظاهر. ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد. وانظر قوله بعد (فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضاً (فإن سأل عن مناط غير معين الخ).

يستوي[١] فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة، فنزل: ﴿غيرُ أُولي الضَّرَر﴾ [النساء: ٩٥] ولما قال عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ»[٢] بناء على تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل: ﴿فسوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨] لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث، فبيّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض، لا الحساب المناقش فيه. وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أحبَّ لِقاء الله أحبَّ الله لِقاءه» الخ[٣] فسألته عائشة عن هذه الكراهية، هل هي الطبيعة[٤] أم لا؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة. وقال الله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] تنزيلاً على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيِّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعلِه[٥] حين جُحِش شِقُّه. وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافلُ اليتيمِ كهاتينِ»[٦]، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرٍّ «لا تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم»[٧].

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل، فلو فُرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال «قُلْ رَبِّيَ الله ثُمَّ استَقِمْ»[٨] وقال لآخر:

---

(١) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الإستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك: لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل، فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف.

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٣) تمامه «ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت، كما في الجامع الصغير.

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله. ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت، فخافت وقالت: إنا لنكره الموت. قال: ليس ذلك، الخ الحديث في البخاري في الرقاق، أي فهي كراهة للموت في حالة خاصة.

(٥) فقد قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به. إلى أن قال: وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعداً» الحديث متفق عليه.

(٦) رواية البخاري «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين، وأشار بالسبابة والوسطى» في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي. ورواية أبي داود «كهاتين في الجنة».

(٧) تقدم (ج ١ ـ ص ١٧٧).

(٨) أخرجه الترمذي.

«لَا تَغْضَبْ»[(١)] وكما قَبِل مِن بعضهم جميعَ ماله، ومِن بعضهم شطرَه، وردَّ على بعضهم ما أتى به[(٢)] بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال.

فصل

ولتعين المناط مواضع:

منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام؛ كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه، فقد قال تعالى[(٣)]: ﴿عَلِمَ الله أنكم كنتُم تخْتانونَ أنفسكم﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية! إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم. وقوله تعالى: ﴿وإن خِفْتُمْ ألا تُقسِطُوا في اليتامَى فانْكِحوا ما طابَ لكم﴾ [النساء: ٣] الآية! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذلك. وفي الحديث «فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله». الحديث[(٤)]! أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب. وقال: «وَيْلٌ لِلأعقابِ من النار»[(٥)] مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين. ومن ذلك كثير.

---

(١) قال رجل: يا رسول الله أوصني ولا تكثر علي لعلي لا أنسى قال «لا تغضب» أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذي (تيسير).

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أمر رسول الله ﷺ يوماً بالصدقة. فقال رجل: يا رسول الله عندي دينار. قال: «تصدق به على نفسك» قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على ولدك». قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على زوجك». قال: عندي آخر: قال: «تصدق به على خادمك». قال: عندي آخر. قال: «أنت أبصر به» ـ أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي قال مصحح التيسير في إسناده محمد بن عجلان. فيه مقال.

(٣) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض، حتى يكون من الإقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل. ويكون الحكم فيه مقصوراً عليه بحسب هذه العوارض. فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه. بل ذلك عام. وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى. وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة. وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف. فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره. وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه. أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل، فلا يشتبه عليك المقام.

(٤) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٩٧).

(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث.

ومنها: أن يتوهم بعض المناطات داخلاً في حكم، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذلك في الحكم[١] فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذِّبَ»[٢] وقوله: «مَنْ كرِهَ لِقاءَ اللهِ كرِهَ الله لِقاءَهُ»[٣] ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي[٤] «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ وقد جاء فيما نزل عليَّ: استجيبوا لله وللرسول الآية!» أو كما قال عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لإعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية.

ومنها: أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء، فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه. وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض. فمثال العام قوله تعالى: ﴿أقِيموا الصلاةَ وأنفِقوا مِما رزقناكم﴾ [البقرة: ٢٥٤] فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبينة لذلك. ومثال الخاص[٥] قصة عدي بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ الفجرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقصته[٦] في معنى قوله تعالى: ﴿اتَّخَذوا أحبارَهم ورُهبانَهم أرْباباً مِن دونِ الله﴾ [التوبة: ٣١]، وقصة ابن عمر في طلاق[٧] زوجته إلى أمثال من ذلك كثيرة.

فهذه المواضع ـ وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط ـ لا بدّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة.

فأما إن لم يكن ثم تعيين[٨] فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل عليه في الأصل، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه. وعند ذلك

---

(١) أي، فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس.

(٢) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٠).

(٣) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٠).

(٤) هو أبو سعيد بن المعلى. والحديث أخرجه البخاري.

(٥) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين..

(٦) وهي أنه لما سمع الآية قال: ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه: (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم؟) يعني وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه.

(٧) أي في الحيض، وسؤال عمر، وأجابه المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله: «مره فليراجعها» إلى أن قال: «فتلك العدة التي أمر الله تعالى» أي بقوله: «فطلقوهن لعدتهن» ـ الحديث للستة.

(٨) وفي هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين، لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً.

نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف[٥] يحصل في الواقع. إلا أن يجيب بحسب الواقع. فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين.

لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين؛ لأنه فرد من أفراد عام. أو مقيدٌ من مطلق؟

لأنا نقول: ليس الفرض هكذا[١] وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام، لطروء عوارض، كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص. وما مثل هذا إلا مثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم من سِكّةٍ كذا بدرهم في وزنه من سكةٍ أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسؤول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. فإنه لا يحصل[٢] له جواب مسألته من ذلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا؟ أم لا؟ أما لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه كذلك، لحصل المقصود لكن بالعرض، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه. فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مصيباً، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق، فأجابه بمقتضى الأصل. ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز، ويحتمل فرض صور كثيرة. وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل. وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين، وكثرت أعداد المسائل، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله. فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الإقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين

---

(١) أي عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين.

(٢) أي ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا أي أي مناط خاص كائناً ما كان.

(٣) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص: لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين. ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم، لأنه نوع آخر. وعلى هذين الإحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن، فيكون الجواب صحيحاً. ومع بقاء هذه الإحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد؛ لأنه يبقى أن يقول: ومسألتنا ما حكمها؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني فهو جواب بالمباين لأن المسؤول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهماً. فلو حذفه كان أولى. وقوله (لكان مصيباً) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة. هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنج فلا يناسب كلامه.

فلا بد من اعتباره في الواقع، إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه. ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل. وبالله التوفيق.

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الإحكام والتشابه، وله مسائل:

المسألة الأولى:

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص. فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا. فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة. وأما العام فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا. وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُو الذي أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ﴾ [آل عمران: ٧] ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي ﷺ: «الحلالُ بيِّنٌ، والحرامُ بيِّنٌ، وبينهما أمور مشتَبِهاتٌ»[١] فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف[٢] بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد؛ لأن ذلك راجع إلى فهم[٣] المخاطب. وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة[٤] تحت معنى المحكم.

المسألة الثانية:

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل؟ أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة، لأمور:

---

(١) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخاري.

(٢) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة. وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي. وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط.

(٣) أي فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب.

(٤) أي بعد معرفة أنه الناسخ الخ. فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره.

أحدها: النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأخَرُ مُتَشابهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الكتاب﴾ [آل عمران: ٧] يدل أنها المُعظَم والجمهور. وأم الشيء معظمه وعامته، كما قالوا «أم الطريق» بمعنى معظمه، «وأم الدماغ» بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه «والأم» أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة «أم القرى» لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع[١] إلى الأول. فإذا كان كذلك فقوله تعالى: ﴿وأُخَرَ مُتَشَابهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] إنما يراد بها القليل.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الإلتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: ﴿هذا بيانٌ للناس وهُدًى ومَوْعِظَةٌ لِلمتقين﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلمُتَّقين﴾ [البقرة: ٢] ﴿وأنزلنا إليكَ الذِّكرَ لتُبيِّنَ[٢] للناسِ ما نُزِّل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وإنما نزل القرآن ليرفع الإختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدل على أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء. وهذا واضح.

والثالث: الإستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واستقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: ﴿كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حكيمٍ خَبيرٍ﴾ [هود: ١] وقال تعالى: ﴿تلكَ آياتُ الكتابِ الحَكيم﴾ [لقمان: ٢] وقال تعالى: ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحدِيثِ كِتاباً مُتَشابهاً﴾

---

(١) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم، لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل. ولو قال (والأم أيضاً الأصل والعماد) كما في القاموس لظهر رجوعه للأول، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والنادر لا حكم له.

(٢) يقتضي الإستدلال أن معنى (لتبين) أي به، فيكون بيناً. ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه. وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن.

[الزمر: ٢٣] يعني يشبه بعضه بعضاً، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرُه أوّلَه، أعني أوَّله وآخره في النزول.

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[١] كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة. ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: لا عامّ إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿والله بكلِّ شيءٍ عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية ألفيت لا تجري على معهود الإطراد. فالواجبات من الضروريات أُوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما آختلف فيه إلا القليل، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح، لأن مثار الإختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه. وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد آختلف فيه أولاً في معناه[٢]، ثم في صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة «افعل» أو «لا تفعل» فآختلف في: ماذا تقتضيه؟ على أقوال مختلفة. فكل ما ينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف[٣] فيه أيضاً، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع، وما أعز ذلك؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذلك عسير جداً، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[٤] كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة

---

(١) أي قبل معرفة ما يقتضي تأويله وإلا فبعدها يكون محكماً.

(٢) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الإستعلاء؟ أم هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله (في صيغته) أي هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي الوجوب، أم الندب، أم الأمر المشترك؟ وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا؟

(٣) أي حقيقة أو حكماً، حيث بني على مختلف فيه.

(٤) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر، وهل لا بد له من مستند أم لا، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا.

أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف فيه ابتداء: هل له صيغة[١] موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط، وأوصاف تعتبر، وإلا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره، وكذلك المطلق مع مقيده. وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصـوص، بل محتملة للتأويل، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق.

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام «المفهوم» وكله مختلف فيه، فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى، بسبب اختلافهم فيه أولاً، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً، وما أبعد هذ من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً!

وأيضاً فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: «إحداهما شرعية»، وفيها من النظر ما فيها، و«مقدمة نظرية» تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الإتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الإتفاق فيها، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً، بخلاف ما تقدم الإستدلال عليه.

فالجواب أن هذا كله[٢] لا دليل فيه. أما المتشابه بحسب التفسير المذكور ـ وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها ـ فلا تشابه فيها بحسب الواقع، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص، قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: لا عام إلا مخصص. فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله

---

(١) أي هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم، كمن، والذي، والنكرة في سياق النفي، وهكذا، هل هي موضوعة للعموم؟ أم هي للخصوص؟ أم نقول بالوقف؟

(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للإختلاف. وقوله (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه بل يحتاج إلى غيره، يعني وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال. وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ).

سائر الأنواع. وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الإجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة[١] الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه[٢] زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

ولأجل ذلك عُدّت المعتزلة من أهل الزيغ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ومَن شاءَ فليَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وتركوا مبينه وهو[٣] قوله: ﴿يَحْكُمُ به ذَوَا عَدْلٍ منكم هَـدْياً﴾ [المائدة: ٩٥] الآية! وقوله: ﴿فابْعَثُوا حَكَماً مِن أَهْلِهِ وحَكماً مِن أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿والله خَلَقكُم وما تَعْمَلُون﴾ [الصافات: ٩٦] وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَاءً بِما كانوا يَكْسِبُون﴾ [التوبة: ٨٢] وما أشبهه. وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود. فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم. وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة، وهي:

---

(١) أي وهذا غير موجود في الشريعة، فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص.

(٢) أي إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة، لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه. فالأخذ بالعام وحده زيغ.

(٣) غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بياناً لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيئتهم وفي الجزء الأول من الإعتصام في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي رضي الله عنه، استدلالاً منهم بآية ﴿إن الحكم إلا لله﴾ أما آيتا نسبة الفعل ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾. وعليه فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل و(٢) رأي الخوارج و(٣) استدلالهم بآية ﴿إن الحكم إلا لله﴾. فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا. وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج.

المسألة الثالثة:

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما حقيقي، والآخر إضافي. وهذا فيما يختص بها نفسه. وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة. ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به. وهذا مذكور في فصل البيان والإجمال. وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران: ﴿هو الَّذي أَنزلَ عليكَ الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحْكماتٌ هُنَّ أمُّ الكتاب﴾ [آل عمران: ٧] حين قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ.

قال ابن إسحاق بعدما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى - يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويبرىء الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً، ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله. ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا؛ ولو كان واحداً لما قال إلا: فعلتُ وقضيتُ وأمرخت وخلقتُ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم. قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فإن تَوَلَّوا فقُولوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمون﴾ [آل عمران: ٦٤] ففي الحكاية مما نحن فيهم أنهم[1] ما قَد روا الله حقَّ قدْره، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب. وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم، فزاغوا عن الصراط المستقيم.

---

(١) أي فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه ولكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة. وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهَة ولذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى. فلا يصح أن ينسب الإشتباه إلى الأدلة(١)، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثله هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم. ومثله ما خرجه مسلم عن سفيان قال: سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فلَنْ أبْرَحَ الأرْضَ حتى يأذَنَ لِي أبي أوْ يَحْكُمَ الله لِي وهوَ خَيرُ الحاكمِين﴾ [يوسف: ٨٠] فقال جابر: لم يجيء تأويل هذه الآية. قال سفيان: وكذَب. قال الحميدي فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال إن الرافضة تقول إن عليًّا في السحاب، فلا يخرج - يعني مع من خرج من ولده - حتى ينادي مناد من السماء - تريد علياً أنه ينادي - اخرجوا مع فلان! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية. وكذب. كانت في إخوة يوسف، فهذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دل الخاص على معنى العام، ودل المقيد على معنى المطلق. فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق، صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقه التوقف، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية.

وأما الثالث: فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة. فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الإشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه، وهو الإتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه. وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع، مما يكون محل الإشتباه فيه المناط لا نفس الدليل، فلا مدخل له في المسألة.

---

(١) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين. بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للإشتباه فيه، وإنما الإشتباه فيه، وإنما في التطبيق.

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع إلى الجواب عن باقي[١] السؤال فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها ـ كالعام والخاص وما ذكر معه ـ قليل، وأن ما عد منه غير معدود منه، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة.

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها، وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبة المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الإستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك. وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها[٢] ومناطاتها؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر[٣] بل عليه الإجتهاد بمقدار وسعه؛ والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر، فخرج المنصوص[٤] من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً

---

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لإحضار المقام كله لدى السامع.

(٢) أي فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاراه الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الإضافي وهو الثاني) راجعاً إلى قوله مخارجها. وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعاً إلى قوله ومناطاتها.

(٣) أي إن قلنا إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة فإن قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر.

(٤) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشىء عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه. وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى الخ) ولكنا لا نأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية.

اطردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك. وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُن أُمُّ الكِتابِ وأُخرُ مُتشابهات﴾ [آل عمران: ٧] على ظاهره من غير شك فيه، فيستقري من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف.

وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت، وما ضلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه، فخلافها لا يعد خلافاً، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهذا مذكور[١] في كتاب الإجتهاد، فسقط بسببه كثير مما يعد في الخلاف، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل[٢] فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها ـ دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم ـ بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب، كمالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم. فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف. ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً. وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى، وفي كتاب الإجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده. فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن المتشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب.

المسألة الرابعة:

التشابه[٣] لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على

(١) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا الموضوع.

(٢) أي قد أدخل في علم الشريعة ـ بعدما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شيء كثير وقع فيه خلاف، لا حاجة إلى علم الشريعة به، وقد حسب عليها، وعد من الخلاف فيها. وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول.

(٣) أي الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه في آخر المسألة. وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات.

ذلك من وجهين؛ أحدهما: الإستقراء أن الأمر كذلك. والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح بإتضاحه ويخفى بخفائه، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[1] ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها، فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضاً؛ فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية. وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما في فروعها. فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي؛ كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن، بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المناط؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة، وهي الأكثر. فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي، فعند ذلك[2] فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود[3] ههنا، ولا هو مقصود صريح اللفظ، وإن كان مقصوداً

---

(١) أي فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر. فإذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فإنه يكون متشابهاً فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه. ومعلوم أن هذا كثير جداً، فيكون أكثر الفروع متشابهاً. فقوله (لزم سريانه في جميعها) أي جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه، وليس المراد جميع فروع الشريعة؛ لأنه (أولاً) لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً (وثانياً) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة.

(٢) لعله سقط منه لفظ (لا). أي فعند ملاحظة التشابه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أي وبسبب التشابه الاضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد، كما تقدم له أمثلته.

(٣) أي إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً.

بالمعنى والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية! فأثبت فيه متشابهاً؛ وما هو راجع لغلط[١] الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه فبالمجاز.

المسألة الخامسة:

تسليط التأويل. على التشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي، أو من الإضافي. فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل؛ كما بين العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم. وقد مر بيانه. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موحداً[٢]؛ لأنه[٣] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح أو بالإجماع القاطع، أو لا. فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي. وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم، وهو غير محمود، وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا[٤] لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فأمَّا الذينَ في قلوبِهِمْ زَيغٌ فيَتَّبِعونَ ما تشابَه مِنهُ﴾ [آل عمران: ٧] الآية! ثم قال: ﴿والرَّاسِخونَ في العِلمِ يقولونَ آمَنّا بهِ كلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا﴾ [آل عمران: ٧] وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً، رجوعها إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها. من جهة الكناية والإستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الإتساع، تأنيساً للطالبين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان

---

(١) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه.

(٢) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي إذا وقفنا على (والراسخون في العلم). وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجوداً) أي على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي.

(٣) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل، لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه (إن كان موجوداً) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقاً.

(٤) أي لم يتعرضوا ويتصدوا له، في باب ضرب، من قولهم عرض له، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما في شرح القاموس.

الوقوف على قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] وهو أحد[١] القولين للمفسرين، منهم مجاهد. وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف. وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بإلجام العوّامّ، فطالعه من هنالك.

المسألة السادسة:

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعي في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الإعتبار، متفق[٢] عليه في الجملة بين المختلفين؛ ويكون اللفظ المؤول قابلاً له. وذلك أن الإحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا. فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل. وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم[٣] أو لا. فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته. وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حاله[٤] والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر[٥]

(١) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي.

(٢) هذا هو الوصف الثاني، ولم يبن عليه شيئاً في بيانه الآتي. وكأنه لازم للوصف الأول. وهو صحة المعنى في الإعتبار، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق. عليه في الجملة، وإن خولف في التفصيل. فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة المعنى في الإعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم. (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية.

(٣) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه، لأن الشرطين قد تحققا، فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي لا يأبى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل، وبهذا يتبين أن اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ، فيتحد الأبي والمأبي. بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي.

(٤) أيَ ولو قبله اللفظ.

(٥) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي، أي تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف. وقوله (ترك للدليل) أي وهو اللفظ الظاهر المتشابه.

رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة، فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل.
هذا وجه.

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالناظر[١] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة، اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع. وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق[٢] عليه فذاك، وإن لم يصح فهو نقض الغرض، لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح لشيء[٣] لا يصح. فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحاً. هذا خلف.

ووجه ثالث[٤] وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين. ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿واتَّخَذَ الله إبراهيمَ خَليلاً﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح[٥] وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وعصَى آدمُ ربَّه فغَوَى﴾ [طه: ١٢١] أنه من غَوِي[٦] الفصيل، لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوِي. فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى. ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[٧] ابن سمعان في قوله تعالى: ﴿هذا بيانٌ لِلناس﴾ [آل عمران: ١٣٨].

---

(١) أي أن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والآخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة: إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح. أما أن يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة.

(٢) أي حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه.

(٣) لعل الأصل (بشيء).

(٤) لا يبعد عما قبله.

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوي لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً. فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم. وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له. ومثال بيان تخلف فيه الجميع: لأن اللفظ لا يقبله. لا من الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجري على مقتضى العلم.

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن. أي فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح. وسيأتي له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة.

(٧) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا.

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فلأن الإحتمالين[١] قد يتواردان على موضوع واحد، فيفتقر إلى الترجيح فيهما، فذلك ثان عن صحة قبول المحل لهما، وصحتهما في أنفسهما، والدليل في الموضعين واحد.

(١) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الإجتهاد.

الفصل الثاني في الإحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى:

إعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالافتراءآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأمَر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، ونهى عن مساوي الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية. وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطَّةُ الإسلام كملت[1] هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم[2]

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة. ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التي وضع أصلها بمكة).

(٢) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس. فالذي كان بالمدينة في ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه. والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً.

المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات[١] والرخص، وما أشبه ذلك، كلُّه تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام. وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلافٌ لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيرَة[٢] في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة، وكحِلِّ نكاح المتعة[٣] ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير[٤] طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم.

المسألة الثانية:

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين، على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيها[٥] قليل لا كثير؛ لأن[٦] النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً.

---

(١) لا ينافي هذا قوله الآتي (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذي يقتضي أنه روعي أولاً التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة. لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة؛ وتفصيلها اقتضى إقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعيت الرخص. فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص. ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب الإحكام للآمدي لتزداد بصيرة في هذا الموضوع وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ.

(٢) أي في نوعه ومقداره، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع، لا خيرة فيه بمعنى الإباحة. وهذا معنى قوله (في الجملة).

(٣) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم. فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ، وكلاهما كان بالمدينة. فالمثال على ما ترى.

(٤) يعني وهو أشد؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق.

(٥) أي في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية، حتى لا يتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلي). ولو قال فيه لكان نصاً في المراد.

(٦) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل ـ أو نادر كما يقول بعد ـ «١» وجه خاص، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها. أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى. وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا صحت =

ويدل على ذلك[1] الإستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي ألبتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هذا فإن الإستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة. ويَقوى[2] هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: ﴿هوَ الذي أنزَلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرَ مُتشَابهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فدخول النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة، فالنسخ فيها قليل، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[3].

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[4]؛ لأن ثبوتها على المكلف أوّلاً محقّق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق. ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[5] القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

= المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها. وهو المطلوب «٢» ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الإستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها. وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي «٣» فيقوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكي والمدني. ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام.

(١) أي على أن النسخ لا يكون في الكليات، لا على أصل الدعوى. فهو استدلال على مقدمة الدليل.

(٢) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه.

(٣) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل.

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد. فلعله مأخذه.

(٥) نعم هو قول الأكثرين. وحجتهم واضحة. وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين، بخلاف النسخ فإنه إبطال.

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية.

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران، ووجه ثالث، وهو أن غالب[١] ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني. وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيراً بهذه الطريقة. وقال الطبري: أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت، ثم اختلفوا في نسخها: قال ابن النحاس: فلما ثبتت بالإجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ، لم يجز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم يأت من ذلك شيء، انتهى المقصود منه.

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين؛ كالخمر والربا، فإن تحريمهما بعدما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة[٢] الأصلية. ولذلك قالوا في حد النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي[٣] بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل. وقد كانوا[٤] في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً، إلى أن نزل: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ وروي أنهم كانوا[٥] يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل: ﴿الذينَ هُمْ في صلاتهم خاشعون﴾ [المؤمنون: ٢] قالوا: وهذا إنما نَسخ أمراً[٦] كانوا عليه، وأكثر القرآن[٧] على ذلك. معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من

---

(١) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في التفسير ليست على ما ينبغي. وإن كان جرياً على الإصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى.

(٢) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء.

(٣) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً.

(٤) روي في التيسير عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت ﴿وقوموا لله قانتين﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. أخرجه الخمسة.

(٥) أخرج ابن مردويه أنه كان ﷺ إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية. وأخرجه الحاكم وصححه، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية.

(٦) أي فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية. أو رفع براءة الذمة بدليل. أو نسخ أمر كانوا عليه. وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي.

(٧) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم، فلا يعد نسخاً، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها.

الإباحة، فهو مما لا يعد نسخاً. وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية. فإذا اجتمعت هذه الأمور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة، لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر. على أن ههنا معنى يجب التنبه له، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ. وهي:

المسألة الثالثة:

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الإصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن[1] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه[2] الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول. والمبين مع المبهم[3] كالمقيد مع المطلق. فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بد من أمثله تبين المراد: فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَن كانَ يُريدُ العَاجِلَةَ عجَّلنا له فيها ما نَشاءُ لِمَن نُريد﴾ [الإسراء: ١٨] إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كانَ يُريدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ له في حَرْثِه، ومَن كان يُريدُ حَرْثَ الدُّنيـا نُؤْتِهِ مِنهـا﴾ [الشورى: ٢٠]. وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِ مِنها﴾ مطلقاً

---

(١) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العام بعد فيقال نظيره هنا. أي أن الذي أهمل إنما هو الإحتمالات الأخرى لغير المقيد.

(٢) أي أهمل منه ما دل الخاص على إهماله. وهو ما عدا مدلول الخاص.

(٣) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿قل الأنفال لله والرسول﴾ مع قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾ الآية.

ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى: ﴿لِمَنْ نُريد﴾ وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها[١] النسخ.

وقال في قوله: ﴿والشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُم الغاوُون﴾ [الشعراء: ٢٢٤] - إلى قوله: ﴿وأنَّهمْ يَقُولون ما لا يَفْعلون﴾ [الشعراء: ٢٢٦] هو منسوخ بقوله: ﴿إلَّا الذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصالحاتِ وذَكَروا الله كثيراً﴾ [الشعراء: ٢٢٧] الآية! قال مكي: وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الإستثناء أنه قال: «منسوخ» قال وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بيَّنه حرف الإستثناء أنه[٢] في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول: والناسخ منفصل[٣] عن المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف. هذا ما قال. ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الإصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لا تَدخُلوا بُيوتاً غَيرَ بُيُوتِكم حتَّى تَسْتأنسوا وتُسَلِّموا عَلَى أهلِها﴾ [النور: ٢٧] إنه منسوخ بقوله: ﴿ليس عَليكم جُناحٌ أن تَدْخُلوا بُيوتاً غيرَ مَسْكُونة﴾ [النور: ٢٩] الآية! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿ليس عَليكم جُناحٌ﴾ يثبت[٤] أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿انْفِرُوا خِفافاً وثِقالاً﴾ [التوبة: ٤١] إنه منسوخ[٥] بقوله: ﴿وما كانَ

---

(١) أي لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير؛ كالأخبار بوجود الآلة وبصفاته، فدخول النسخ في هذا المدلول محال بإجماع، أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف، والمختار جوازه، وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز، لأنه من التكليف، فيدخله النسخ. فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار؟ أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيداً، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى فيها التغيير. والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية. إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصولين. وكلامه في هذا. راجع الأحكام للآمدي.

(٢) أنه بدل من الضمير في بينه. فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن.

(٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء.

(٤) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة، لأن قوله: ﴿حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ يقتضي ذلك.

(٥) وبه قال عطاء. وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ. وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف. إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه الخ) لأن هذا هو معنى النسخ.

المؤمنونَ لينْفِروا كافّةً﴾ [التوبة: ١٢٢] والآيتان في معنيين، ولكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الأنفالُ للهِ والرَّسولِ﴾ [الأنفال: ١] منسوخ بقوله: ﴿واعْلَمُوا أنما غَنِمتم مِن شيءٍ فإنَّ للهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله ﴿لله والرَّسول﴾ [الأنفال: ١].

وقال في قوله: ﴿وما على الَّذين يتقونَ مِن حسابهم مِن شيءٍ﴾ [الأنعام: ٦٩] إنه منسوخ بقوله: ﴿وقد نَزَّلَ عليكم في الكتابِ أنْ إذا سَمِعتم آياتِ اللهِ يُكْفرُ بها﴾ [النساء: ١٤٠] الآية! وآية الأنعام[١] خبر من الأخبار، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ.

وقال في قوله: ﴿وإذا حَضرَ القِسمةَ أولُو القُرْبَى واليتامَى والمساكِينُ فارْزُقُوهم مِنه﴾ [النساء: ٨] الآية! إنه منسوخ بآية المواريث. وقال مثله الضحاك والسدي وعِكرمة. وقال الحسن، منسوخ بالزكاة. وقال ابن المسيَّب: نسخه الميراث والوصية. والجمع بين الآيتين ممكن، لاحتمال حمل الآية على الندب[٢]، والمراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿وإذا حضَرَ﴾ [النساء: ٨] كما ترى[٣] الرزق بالحضور. فإن المراد غير

---

(١) نزل بمكة ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون﴾ الآية، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج. فنزلت الرحمة والرخصة بقوله: ﴿وما على الذين يتقون﴾ أي الشرك والمعاصي ﴿من حسابهم من شيء ولكن ذكرى﴾ فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم. ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن فنزلت الآية ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾ خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ إلى أن قال إنكم، أيها المنافقون. إذاً مثل هؤلاء الأحبار الكفار. وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون﴾ الخ. الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين. وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية: ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾ الخ في سورة النساء. وقد قلوا إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد. هذا ثم لا يخفى أن قوله ﴿وما على الذين يتقون﴾ يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخراً. وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح.

(٢) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها مما تهاون فيه الناس. راجع البخاري.

(٣) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ).

الوارثين. وبيّن الحسن أن المراد الندب أيضاً، بدليل آية الوصية والميراث، فهو من بيان المجمل والمبهم.

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وإن تُبْدُوا ما في أنفُسِكم أو تُخْفوهُ يُحاسِبْكم بِهِ الله، فيَغفِرُ لِمن يَشاء﴾ [البقرة: ٢٨٤] إنه منسوخ بقوله: ﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إلاَّ وُسْعَها﴾ [البقرة ٢٨٦] بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة[1] إذ تقدم قوله: ﴿ولا تَكْتُموا

---

(١) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه، يحاسبكم به الله على كل حال، لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق. فيكون قوله (وإن تبدو الخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا)، فقد كان يحتمل الأمرين، كما يحتمل أحدهما فقط. وعليه لا تكون آية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ مرتبطة بهذه الآية. فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ). وأما على رواية أنه لما نزلت آية ﴿وإن تبدوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ وقالوا: كلفنا من الأمر ما نطيق، من صوم وصلاة الخ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة، فأنزل الله آية ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ أنها مبينة لإجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾. والحاصل أنه على رأي ابن عباس لا تعلق لآية ﴿لا يكلف الله﴾ بآية ﴿وإن تبدوا﴾ وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾. وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية ﴿وإن تبدوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه. ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحاً لكن بما شرحناه، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لا ناسخة. ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه، لأن ابن مسعود الذي يقول. كما في البخاري ومسلم. (والله الذي لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله ألا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل لركبت إليه) الذي يقول ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية، ولكنه إذا قال بالنسخ فإنما يقول بعلمه هو. هذا وقد روى البغوي في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول إنها منسوخة بآية ﴿لا يكلف﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية. ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله ﴿ولا تكتموا﴾ بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وإنها تتلاقى مع حديث «فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك. وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره» وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء). ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا.

الشَّهادة﴾ [البقرة: ٢٨٣] ثم قال: ﴿وإن تُبدُوا ما في أنفسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسِبْكم بهِ الله﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم، أو بيان المجمل.

وقال في قوله: ﴿ولا يُبْدِينَ زينتهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ منها﴾ [النور: ٣١] إنه منسوخ بقوله: ﴿والقواعدُ منَ النساءِ﴾ [النور: ٦٠] الآية! وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعامُ الذِينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لكم﴾ [المائدة: ٥] أنه ناسخ لقوله: ﴿ولا تأْكُلوا مِما لم يُذكَرِ اسمُ الله عليهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر إسم الله عليه فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس[١].

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿ومَن يُوَلِّهِمْ يومَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال: ١٦] إنـه منسوخ بقوله: ﴿إنْ يَكن مِنكم عِشرُ ون صَابِرُونَ يَغْلِبوا مِائَتَيْن﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ﴾ [الأنفال: ١٦] فكأنه على معنى: ومن يولهم وكانوا مثلَي عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال في قوله: ﴿وأُحِلَّ لَكُم ما وَراءَ ذَلِكم﴾ [النساء: ٢٤] إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقـال وهب بن منبِّه في قـوله: ﴿ويَستَغفِـرون لمن في الأرضِ﴾ [الشورى: ٥] نسختها الآية التي في غافر: ﴿ويَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنوا﴾ [غافر: ٧]. وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبر محض[٢]، والأخبار لا نسخ فيها، وقال ابن النحاس. هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب بـن منبه أراد أن هذه الآية على نُسخـة[٣] تلك الآية، لا فـرق بينهما، يعني أنهمـا بمعنى واحد

---

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر. لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام. وهو رأي الأكثر، يقولون: يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر. وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر. وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً.

(٢) أي ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه.

(٣) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسماً مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه.

وإحداهما تبين الأخرى. قال: وكذا يجب أن يُتأول للعلماء، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه. قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله ﴿ويسْتَغْفِرُون لِمَنْ في الأرضِ﴾ [الشورى: ٥] قال: للمؤمنين منهم.

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: ﴿والذين يكنزُونَ الذَّهَبَ والفِضَّة﴾ [التوبة: ٣٤] الآية! منسوخ بقوله: ﴿خُذْ من أموَالهم صدقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] وإنما هو بيان[1] لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أديتْ زكاته لا يسمى كنزاً، وبقي ما لم يزك داخلاً تحت التسمية. فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿اتَّقُوا الله حقَّ تُقاتِه﴾ [آل عمران:١٠٢] إنه منسوخ بقوله: ﴿فاتَّقُوا الله ما استطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقاله الربيع بن أنس والسدِّي وابن زيد، وهذا من الطراز المذكور؛ لأن الآيتين مدنيتان، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدِّين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع، فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا الله حقَّ تُقاتِه﴾ [آل عمران:١٠٢] فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنّ ثلاثةَ قُروءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] إنه نسخ[2] من ذلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿فما لكُمْ عليهنّ مِن عِدّةٍ تعتَدُّونها﴾ [الأحزاب: ٤٩] والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد والحامل، بقوله: ﴿واللاَّئي يئِسْنَ مِنَ المحيضِ مِنْ نسَآئِكُم إن ارْتَبْتُمْ فعِدّتهُنّ ثلاثةُ أشهرٍ﴾ [الطلاق: ٤] - إلى قوله: ﴿أن يضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقال عبد الملك بن حبيب في قوله: ﴿اعْمَلُوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿فمنْ شآءَ فلْيُؤْمِنْ ومن شآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٩] وقوله: ﴿لِمَنْ شاءَ منكُمْ أن يستقيم﴾ [التكوير: ٢٨] إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وما تشاءُونَ إلاَّ أن يشاءَ الله ربُّ العالمينَ﴾ [التكوير: ٢٩] وهذه الآي إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح

---

(١) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدى زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما. وخرج بعضها البخاري ومالك، والبعض أبو داود. راجع التيسير.

(٢) يريد وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص.

نسخه، فالمراد[١] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه.

وقال في قوله: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً ونِفاقاً﴾ [التوبة: ٩٧] وقوله: ﴿ومِنَ الأَعْرَابِ مَنْ يتَّخِذُ ما يُنفِقُ مُغْرَماً﴾ [التوبة: ٩٨] إنه منسوخ بقوله: ﴿ومِنَ الأَعْرَابِ مَنْ يؤْمِنُ باللهِ واليوْمِ الآخرِ﴾ [التوبة: ٩٩] الآية! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم[٢] الأعراب مخصوص بمن كفر، دون من آمن.

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله: ﴿ولاَ تَقْبَلُوا لهُم شَهَادَةً أبداً وأُولئكَ هُم الفاسقُون﴾ [النور: ٤] منسوخ بقوله: ﴿إلاّ الذين تابُوا من بعدِ ذلِكَ﴾ [آل عمران: ٨٩] الآية! وقد تقدم لابن عباس مثله.

وقيل في قوله: ﴿إنَّ الله يغفِرُ الذُّنوبَ جَميعاً﴾ [الزمر: ٥٣] منسوخ بقوله: ﴿إنَّ الله لا يَغفِرُ أن يُشرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ١١٦] الآية! وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ وفي قوله: ﴿إنكم وما تعبُدونَ مِن دونِ اللهِ حصَبُ جهنم﴾ [الأنبياء: ٩٨] إنه منسوخ[٣] بقوله: ﴿إنَّ الذينَ سبَقتْ لهمْ مِنَّا الحسْنى أولئكَ عنهـا مُبعَدونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] وكذلك قوله تعالى: ﴿وإنْ مِنكمْ إلا وَارِدُها﴾ [مريم: ٧١] منسوخ بها أيضاً، وهو إطلاق النسخ في الأخبار، وهو غير جائز. قال مكي: وأيضاً فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول[٤] الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته، إنما زال بعضه، فهو تخصيص[٥] وبيان. وفي قوله: ﴿ومَنْ لمْ يَستطِعْ مِنكم طَوْلاً أن ينكِحَ المحصَناتِ

---

(١) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه.

(٢) أي في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما، لأن كلاً منهما صريح في بعض الأعراب، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص.

(٣) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة.

(٤) أي وكأن الأول ما حصل، وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح. هذا مراده.

(٥) أي لمن يدخل النار من المعبودين. ويبقى الكلام في ورودها، فهل هو مخصص أيضاً بآية ﴿إن الذين سبقت﴾ مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾؟ وهو الذي يفيده حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد، فقالت حفصة: بلى يا رسول الله. فانتهرها، فقالت: وإن منكم إلا واردها. فقال رسول الله ﷺ قد قال الله: ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾» الآية، وكذا حديث ابن مسعود. راجع التيسير في الآيتين. وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص. وهذا هو الذي درج عليه شراح الحديث.

المُؤْمِناتِ﴾ [النساء: ٢٥] الآية! إنه منسوخ بقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ العَنَتَ مِنكم﴾ [النساء: ٢٥] وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات.

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[1] في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين. فليفهم هذا. وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة:

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[2] فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الإستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت. وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس.

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة. وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات. وقد قال[3] الله تعالى: ﴿شَرَعَ لكم مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِه نوحاً والذي أوْحينا إليك وما وصيْنا بِهِ إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدِّينَ ولا تَتفرَّقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿فاصبر كما صَبرَ أُولو العَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥] وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: ﴿أُولئِكَ الَّذينَ هَدَى الله فَبِهُداهُمُ اقْتَدِه﴾ [الأنعام: ٩٠] وقال تعالى: ﴿وكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ [المائدة: ٤٣] الآية، وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي في شريعتنا، ولا فرق بينهما. وقال تعالى: ﴿مِلَّةَ أبيكُم إبراهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨] وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿إنَّني أنَا الله لآ إِلٰه إلآ أنا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامَ كَما كُتِبَ عَلى الَّذينَ مِن قَبْلِكُم﴾ [البقرة: ١٨٣] وقال: ﴿إنَّا بَلَوْناهُم كَما بَلَوْنا أصْحَابَ الجَنَّةِ﴾ [القلم:

---

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة. ومعنى الكلام حينئذ واضح، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه.

(٢) هذا الكلام سبق. ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين.

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه. وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق. وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة، والصيام، وإنفاق المال للفقراء، والقصاص.

١٧] الآيات في منع الإنفاق، وقال: ﴿وكَتَبْنَا عَلَيْهِم فِيها أنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات.

وكذلك الحاجيات، فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق. هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى[١]: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتونَ الرِّجَالَ وتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وتأْتُونَ في نادِيكُم المُنْكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩] وقوله: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات، من الصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، وغير ذلك.

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُم شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] فإنه يصدق[٢] على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار. فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى. والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل.

(٢) أي فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ.

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى:

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة[١] من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة[٢]، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين؛ أحدهما: الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه ـ أو تقول[٣]: وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه. والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة[٤]

---

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذلك عند المعتزلة، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبي لهب مطلوب بالإتفاق، وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالإتفاق منا ومنهم. وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة. قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وإرادة الإمتثال. والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه. وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والإمام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز. والمؤلف ذكر رابعاً.

(٢) أي من المأمور والمنهي، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله. وما تشاءون إلا أن يشاء الله.

(٣) التشقيق في العبارة مبني على أن الإعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل. فمن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصح أثراً للقدرة، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم. ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى.

(٤) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ كما سيأتي، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في الإرادة. لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة =

بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصورلـه معنى مفهوم. وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور؛ لكن الله تعالى أعـان أهل الطاعة، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية، فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول. والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد. وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى: ﴿فَمَن يُرِدِ الله أن يَهْدِيَه يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلامِ ، ومَن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضيِّقاً حَرَجاً﴾ [الأنعام: ١٢٥] الآية! وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿ولا يَنْفَعكم نصْحِي إن أرَدتُ أن أنصَحَ لكم إن كان الله يُريد أن يُغْوِيَكم﴾ [هود: ٣٤] وقال تعالى: ﴿ولو شـاء الله ما اقْتَتَـلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم﴾ [البقرة: ٢٥٣] - إلى قوله: ﴿ولكنَّ الله يفعلُ ما يُريد﴾ [البقرة: ٢٥٣] وهو كثير جداً. وقال في الثانية: ﴿يُريدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريد[1] بِكمُ العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿ما يُريدُ الله لِيَجْعَل عليكم مِنْ حَرَجٍ ولكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكم﴾ [المائدة: ٦] الآية! ﴿يُريدُ الله لِيُبيِّنَ لكم ويَهْدِيَكمْ سُنَنَ الَّذِينَ من قَبْلكم ويتُوبَ عليكم﴾ [النساء: ٢٦] إلى قوله: ﴿يُريدُ

للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا.

(١) في الفخر: استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله. وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر. ولم أجد في الألوسي ولا في البغوي أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لإشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الإرادة المشيئة. وأما شارحه فلم يزد شيئاً. وقال في اللسان أراد الشيء شاءه، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به. فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله.

الله أن يخففَ عنكم وخُلِقَ الإنْسانُ ضَعِيفاً﴾ [النساء: ٢٨] ﴿إنَّما يُريدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً[1]، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها[2] في الأمر مطلقاً. ومَن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك. وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع[3]، ولا بد من إثباتها بإطلاق. والإرادة القدرية هي إرادة التكوين. فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد[4] وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير؛ وهي أيضاً إرادة التكليف. وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثاني[5] الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب. ولا مُشاحّة في الإصطلاح. والله المستعان.

المسألة الثانية:

الأمر بالمطلقات[6] يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك[7]، ومعنى الإقتضاء الطلب، والطلب يستلزم[8] مطلوباً والقصدَ[9] لإيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا.

---

(١) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة. غافلاً عن تعدد معنى الإرادة.

(٢) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها.

(٣) أي التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة. ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين).

(٤) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير.

(٥) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع. وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف.

(٦) انظر التقييد بالمطلقات، هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق؟ فيكون لبيان الواقع.

(٧) أي أو الكف، على الخلاف في معنى النهي.

(٨) أي لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب.

(٩) هو عين الدعوى.

ووجه ثان، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن[١] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً. هذا خلف؛ ولصح[٢] انقلاب الأمر نهياً وبالعكس؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه، فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً[٣] أو مسكوتاً عن حكمه: وهذا كله محال.

والثالث: أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق. والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه.

فإن قيل هذا مشكل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإن المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن[٤] إيقاعه عبث، فيلزم أن يكون القصد[٥] إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع. بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع، فإنه لا يلزم منه محظور عقلي، فوجب القول به.

---

(١) لأن فرض ذلك حينئذ لا يكون محالاً، فيتحقق حينئذ معنى الإمكان.

(٢) لازم لقوله (لأمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه. وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب الحقائق. والثالث أن يكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً.

(٣) أي إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه. وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أي إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً. وهذا الثاني توسيع في الفرض، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه، وهذا هو المباح لا غير. ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهي عنه الخ).

(٤) أي عادة، حتى يتكرر الحد الأوسط، فإن هذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً فلا. وسيأتي في قوله (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك.

(٥) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً، لكان أوضح. أو يحذف كلمة القصد ويكتفي عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع) أي وسبب المحال استلزام الخ. ولكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصباً على الأمر نفسه، لا على المأمور به. ويأتي للكلام بقية هناك فتنبه.

والثاني: أن مثل[١] هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور بـه، لأن القصد هنـا يستلزم قصده لإهـلاك نفسه، وذلـك[٢] لا يصدر من العقلاء، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو آمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً وهو آمر وإذا لـم يصح لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به. وكذلك النهي حرفاً بحرف[٣] وهو المطلوب.

والثالث: أن هذا لازم في أمر التعجيز؛ نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إلى السماءِ﴾ [الحج: ١٥] وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجِز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله، إذ القصد إلى الأمر[٤] بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة[٥] وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلا وقعت[٦] المأمورات كلها. وأيضاً لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد إلى إيقاعه لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزامُ الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا علم[٧] ذلك فلا تكليف به، فهو طلب للتحصيل[٨] لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

---

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن. إلا أنه يشارك الأول في أن كلًا لا يصدر عن العاقل.

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصويره هذا، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة. فما هو جوابهم فهو جوابنا.

(٣) أي في الإشكالين جميعاً.

(٤) أي الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله. ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك. ولو حذفه لكان أظهر. وقد سبق نظيره.

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة.

(٦) أي أو لم يقع ما يريده منها، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده. ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة.

(٧) لعل الأصل (عدم) بالدال أي فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل، فحيث يعدم القصد فلا تكليف. وهو خلاف الفرض.

(٨) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادىء الإمتثال أو عدم توجهه. وكان حقه أن يذكر =

وهكذا القول في جميع الأسئلة؛ فإن السيد إذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصِّل[١] ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة[٢] بأمر، وإن قيل إنه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم[٣] إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً، به يكون أمراً، فيتصور[٤] وجه المجاز، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه.

المسألة الثالثة:

الأمر بالمطلق[٥] لا يستلزم الأمر بالمقيد. والدليل على ذلك أمور:

= هذا، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث. وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه.

(١) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة ثم وجدت الإعتراض مقرراً في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة. انظر تقريره في الإحكام للآمدي.

(٢) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق، وهو الطلب.

(٣) أي يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجرده في دفع الإشكال، لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر الخ وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب: وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب. فعليك بالتأمل.

(٤) لا يتوقف وجه المجاز على هذا. راجع ما في الأسنوي في هذا المقام، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه.

(٥) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه. قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل. إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتهما، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين. ثم قال: وهو غير صحيح؛ لأن ما به الإشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك، وهو محال. فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال: وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه، فلا يكون =

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق، وقد فرضناه كذلك. هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: «أعتق رقبة» فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الإسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة.

والثاني: أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص. وهذا على اصطلاح بعض[1] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية.

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيد فإما أن يكون معيناً أو غير[2] معين، فإن كان معيناً[3] لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً، فإنه لم يعين في النص، وللزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور، وهذا محال[4]. وإن كان غير معين فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً، لأنه أمر بمجهول، والمجهول لا يتحصل به امتثال، فالتكليف به محال. وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد[5]، فلا يكون مقصوداً له، لأنا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد، لم يكن قصده إيقاع المطلق. هذا خلف لا يمكن.

فإن قيل هذا معارض بأمرين:

= متصوراً في نفس الطالب، فلا يأمر به؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق، فإذاً الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) اهـ. أما المؤلف فله رأي آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الإشكال الأول.

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد. يعني فهذا الدليل مبني على هذا الاصطلاح الذي لم يبن كلامه عليه، وهو يضعف هذا الدليل.

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين؟

(٣) وهو جزئي من جزئيات لا تتناهى، ولم يعينه الشارع بنص، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليتمثل بفعله.

(٤) أي محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين، لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، وهكذا، ويكون "التكليف به تكليفاً بمحال. وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض.

(٥) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد.

أحدهما[١]: أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً، لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج، إذ لا يقع به الإمتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيداً، فلا يكون بإيقاعه ممتثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج، فلا[٢] يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد؛ وحينئذ يمكن الإمثال، فوجب المصير إليه، بل القول به.

والثاني: أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً، وليس كذلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال: «أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها»[٣] وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم. ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد[٤] من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في

---

(١) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك. وقد ترك اللازم الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(٢) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا).

(٣) أخرجه في التيسير عن مالك.

(٤) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً، فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية، لما ورد عليه من إشكالات. ولا إلى القصد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها. ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف. ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيه.

الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الإسم النكرة عند العرب. فإذا قال: «أعتق رقبة» فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ[١] الرقبة، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس. هذا هو الذي تعرفه العرب. والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما[٢] في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق، أو من دليل خارجي. والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق. وهذا صحيح والثاني مسلم؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك. وكذا سائر المسائل. فمن هنالك كان مقصود الشارع، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً؛ لأنه زائد على مفهومه. فإذاً القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق، بل من دليل خارج. فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

بخلاف الواجب المخير، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن: فإذا أعتق المكلف رقبة، أو ضحى بأضحية، أو صلى صلاة، ومثلها موافق للمطلق، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق، إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائد، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي، وهو مطلق أيضاً، وإذا كفّر بعتق فله أجر العتق، أو أطعم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل، لا لأن[٣] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدَم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك. وقد اندرج هنا أصل آخر، وهي:

---

(١) أي معناه، وإلا فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلي على جزئيه قطعاً، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها. وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة.

(٢) لعل الأصل (مما في الخارج).

(٣) لعله (لا أن له). ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير.

المسألة الرابعة:

وترجمتها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

المسألة الخامسة:

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه[١] بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد[٢] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافِقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ[٣] على النساء والحرم، وما أشبه ذلك. وإنما قيد بعدم المنازع تحرزاً من الزنى ونحوه[٤]، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب.

والثاني: مالم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات[٥] المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات[٦] والأنكحة، المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

---

(١) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معيناً عليه) كما يدل عليه قوله (باعثاً على مقتضى الطلب) الذي هو المطلوب.

(٢) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً. وهو ظاهر في الأكل والتضمخ كما هنا، أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات.

(٣) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم. وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد؛ بل ربما يقال إنه طبع في الحيوان كله. وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض، ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها.

(٤) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهي.

(٥) فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم.

(٦) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي.

فأما الضرب الأول فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، والعادات الجارية، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكداً. ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة، زيادة على ما أخبر به من الجزاء[١] الأخروي. ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى؛ كما جاء في قاتِل نفسه أنه «يُعذَّب في جهنم بما قتلَ به نفسه»، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه إلا استحساناً، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ «السنّة» اعتماداً على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية، فإذا خالف ذلك عمداً رجع إلى الأصل[٢] من الطلب الجزم، فأمر بالإعادة أبداً. وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر[٣]، وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذلك.

وأما الضرب الثاني؛ فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات، لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذلك[٤] في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على الضربين فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها. ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع

---

(١) أي على المخالفة.

(٢) أي مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف.

(٣) بخطاب النهي عن الضد (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التفاسير في الآية وقوله (أبيح له المحرم) كأكل الميتة.

(٤) أي التقسيم إلى الضربين. وقوله (كتحريم الخبائث) ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر.

ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكد بحد[١] معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا[٢] يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصي، المعاندَ فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يَبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ. ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: «الشيخ الزاني وأخويه» ما جاء. وكذلك فيمن قتل نفسه.

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلب، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر. ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّما التَّوْبَةُ على اللهِ لِلَّذينَ يَعمَلُون السُّوءَ بجَهالةٍ﴾ [النساء: ١٧] الآية! أما الذي ليس له داع إليها، ولا باعث عليها، فهو في حكم المعاند المجاهر، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر، مستهزئاً بالخطاب، فكان الأمر فيه أشد. ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب[٣] حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه، فإنه لم يجعل له حد محدود.

---

(١) أي بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله: (ولا وضعت له عقوبة معينة) أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما. ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في إطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلابعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي.

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه.

(٣) ومن غير الغالب الغصب، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم والغاصب غالباً يدعي الحق في المغصوب، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروي؛ كحديث «من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين» وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم.

فصل

هذا الأصل وجد منه بالإستقراء جُمَلٌ، فوقع التنبيه عليه لأجلها، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوفاع. وكذلك وجوه الإحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الإعتبار الإستقرائي شرعاً. وربما وجد الأمر بالعكس[1] من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى. والله المستعان. وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب[2] المقاصد، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً. والله أعلم.

المسألة السادسة:

كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والإقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والإنقطاع إلى الله، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والإستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرع، والتوكل، والزهد في الدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والإفتقار إلى الله، والتزكية[3]، والحكم بالحق، واتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق، والقيام بالشهادة، والإستعاذة عند نزغ الشيطان،

---

(١) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق. أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات.

(٢) في المسألة الثالثة من النوع الرابع.

(٣) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم).

والتبتل، وهجر الجاهلين، وتعظيم الله، والتذكر، والتحدث بالنعم، وتلاوة القرآن، والتعاون على الحق، والرهبة، والرغبة؛ وكذلك الصدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبت في الأمور، والصمت، والإعتصام بالله، وإصلاح ذات البين والإخبات[١] والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصدقة.

هذا كله في المأمورات[٢].

وأما المنهيات فالظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، وإتباع السبل المضلة، والإسراف، والإقتار، والإثم[٣]، والغفلة، والإستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء[٤] شيعاً، والبغي واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتّباع الآباء من غير نظر، والطغيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكر، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير[٥]، واتباع الظنون، والمشي في الأرض مرحاً، وطاعة من اتبع هواه، والإشراك في العبادة، واتباع الشهوات، والصد عن سبيل الله، والإجرام، ولهو القلب، والعدوان، وشهادة الزور، والكذب، والغلو في الدين، والقنوط، والخيلاء، والإغترار بالدنيا، واتباع الهوى، والتكلف، والإستهزاء بآيات

---

(١) الخشوع.

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر. وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة. وكذا يقال في المنهيات.

(٣) الذنب مطلقاً.

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم في تحققه التفرق شيعاً.

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص، حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم إنهما وردا في القرآن ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ ﴿ولا تبذر تبذيراً﴾ ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متواليين، ومثله يقال في (المنكر) و(الإثم) و(الإجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالإعتبار. وكذا ينظر في (الظن) الآتي مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ غير نفس الظن السيىء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً. ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والإنقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهي عنها.

الله، والإستعجال[١]، وتزكية النفس، والنميمة، والشح، والهلع[٢]، والدّجَر[٣]، والمن، والبخل، والهمز واللمز، والسهو عن الصلاة، والرياء، ومنع المَرافق، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله، ولَبْس الحق بالباطل، وكتم العلم، وقسوة القلب، واتباع خطوات الشيطان، والإلقاء باليد إلى التهلكة، واتباع الصدقة بالمن والأذى، واتّباع المتشابه، واتخاذ الكافرين أولياء، وحب الحمد بما لم يفعل، والحسد، والترفع عن حكم الله، والرضى بحكم الطاغوت، والوهن للأعداء والخيانة، ورمي البريء بالذنب، وهو البهتان، ومشاقة الله والرسول، واتباع غير سبل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول، والتعاون على الإثم والعدوان، والحكم بغير ما أنزل الله، والإرتشاء على إبطال الأحكام، والأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف، ونسيان الله. والنِّفاق، وعبادة الله على حَرْف، والظن، والتجسس، والغيبة، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين:

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء[٤]، وعلى كل حال، لكن

---

(١) كما ورد في الحديث «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: قد دعوت ربي فلم يستجب لي، وفي رواية يستعجل» وفي الحديث «الأناة من الله والعجلة من الشيطان».

(٢) الهلع أفحش الجزع. وقد ورد «شر ما في المرء شح هالع، وجبن جائع».

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهي عنها، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله.

(٤) أي من المناطات والأمور التي تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة. ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والإستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر. لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً. ألا ترى في الإشراك حديث «أنا أغنى الشركاء عن الشرك. من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه» فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك. وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله. فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر. وقد تقدم له في تفسير ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ. وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره.

بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، ولا حكم واحد؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذلك، ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان[١] على كل شيء فإذا قَتَلْتُم فأحسِنوا القِتْلَة» الحديث. الخ[٢]! فقول[٣] الله تعالى: ﴿إِنَّ الله يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ﴾ [النحل: ٩٠] ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء؛ بل ينقسم بحسب المناطات. ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط. وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الله يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ﴾ [النحل: ٩٠] أنه أمر إيجاب أو أمر ندب، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها[٤]؛ ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في

---

(١) هو فعل الحسن ضد القبيح.

(٢) تمامه «وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته» وتقدم تخريجه (ج ٢ ـ ص ٢٠٣).

(٣) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية.

(٤) أي تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره، وتفخيم شأنه، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح، كما في قوله تعالى: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾ الآيتين وقوله ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ مع قوله: ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً﴾ الآية وقوله: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾ الآيتين وكما في حديث «ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت» الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها» الحديث «الرحم شجنة من الرحمن، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله» وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: ﴿لا تيأسوا من روح الله﴾ الآية. ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ الآية؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر، فهي المخالفة مطلقاً، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين =

الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح الله من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافاً لمن ذم الله من الكافرين. ويعين ذلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقراها، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبّهاً بها على ما هو دائر[١] بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف، لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء، لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغباً راهباً، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده إلى التهلكة، أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيىء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيىء، فإذا ذكرتهم قلت: إني مقصر، أين عملي من أعمالهم»؟ هذا ما نقل. وهو معنى[٢] ما تقدم. فإن صح فذاك. وإلا فالمعنى

= أولياء من دون الله﴾ الآية. والحديث «لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي متعمداً يلج النار» وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره.

(١) لا يقال: إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد، فيكون لها طرف محمود، وطرف مذموم، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين، وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي. لأنا نقول: بل الأمر كذلك؛ لأنه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده. وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة، وإن كان ذلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفيها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتي إلى قوله: (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو).

(٢) هو على هذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد، فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين؛ وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم. أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم. والظاهرأن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه. والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه.

صحيح يشهد له الإستقراء. وقد روي: «أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيىء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول قائل: أنا خير منهم، فيطمع. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيىء، فيقول قائل: من أين أدركُ درجتهم؟ فيجتهد»[1]. والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المساق المذكور. فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخِيَّتين المنصوصتين، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً، منبَّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كل حسب اجتهاده ودقة نظره، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق، فإنما أتي بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى[2] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو. مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إنَّ الله يأمرُ بالعدلِ والإحسان﴾ [النحل: ٩٠] فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه؛ فإن وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل، كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً، والعدل في أهله وولده ونفسه، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١٣] ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلاً البدء بالمياسر. وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور، حتى يلقى الله وهو على ذلك.

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات. لكنها، وُكِلت إلى أنظار المكلفين، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور.

---

(١) أي ويخاف ألا يكون منهم.

(٢) أي كما في الضرب الثاني.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هكذا صراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحب هذا، وأكره هذا، ولم أكن لأفعَل هذا، وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يُتعدَّى وقد قال تعالى: ﴿ولا تقولوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الكَذِبَ هذا حلالٌ وهذا حرام لِتَفْتَرُوا على اللهِ الكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦] وقد جاء مما يعضد هذا الأصل ـ زيادة على الإستقراء المقطوع به فيها ـ قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام؛ ٨٢] الآية! فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأيُّنا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إن الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم﴾ [لقمان: ١٣]. وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم؟ فقال[1] رسول الله ﷺ: «ليس بذلك. ألا تسمع[2] إلى قول لقمان: ﴿إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيمٌ﴾» [لقمان: ١٣]. وفي الصحيح[3]: «آيةُ المنافقِ ثلاث: إذا حدَّث كذَبَ، وإذَا وَعَد أخلَفَ، وإذا ائْتُمِن خَان» فقال ابن عباس وابن عمر ـ وذكرا لرسول ﷺ ما أهمهما من هذا الحديث ـ فضحك عليه الصلاة والسلام فقال: «ما لَكم ولَهُن؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين. أما قولي: إذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله عليّ: ﴿إذا جاءَكَ المُنافِقُون قالوا نَشْهَدُ إنَّكَ لَرَسُولُ الله﴾ [المنافقون: ١] الآية! أفأنتم كذلك؟ قلنا: لا. قال: لا عليكم، أنتم من ذلك برآء. وأما قولي: إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل عليّ: ﴿ومِنهُم مَن عَاهَدَ الله لَئِنْ آتانا مِن فَضلِهِ لنَصَّدَّقَنَّ﴾ [التوبة: ٧٥] الآيات الثلاث! أفأنتم كذلك؟ قلنا: لا. قال: لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء. وأما قولي: إذا ائتُمِن خان فذلك فيما أنزل الله عليّ ﴿إنَّا عَرَضْنا الأمانَةَ على السَّمَواتِ والأرضِ والجبالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] الآية! فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه: فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية، ويصوم ويصلي في السر والعلانية؛ والمنافق لا يفعل ذلك. أفأنتم كذلك! قلنا: لا. قال: لا عليكم، أنتم من ذلك بُرَآء».

---

(١) رواه الشيخان والترمذي.

(٢) فتكون الآية من قبيل ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ فلا يقال كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه، وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد فهم الصحابة إنها شاملة للمراتب الأخرى.

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي.

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة:

الأوامر والنواهي ضربان[1]: صريح، وغير صريح. فأما الصريح فله: نظران؛ أحدهما: من حيث مجرده لا يعتبر[2] فيه علة مصلحية. وهذا[3] نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي؛ كقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] مع قوله: «اِكْلَفُوا من العمل ما لكم به طاقةٌ»[4] وقوله: ﴿فاسْعَوْا إلى ذِكر الله﴾ [الجمعة: ٩] مع قوله: ﴿وذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ وقوله: «ولا تَصوموا يومَ النحْرِ»[5] مثلاً مع قوله: «لا تُواصِلوا»[6] وما أشبه ذلك مما يفهم[7] فيه التفرقة بين الأمرين.

وهذا نحو ما في الصحيح: أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبيّ بن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أُبَيُّ» فالتفت إليه ولم يُجِبْهُ، وصلى فخفف ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: «يا أُبيُّ ما منعك أن تجيبني إذ دعوْتُك؟» فقال: يا رسول الله كنت أُصلي. فقال: «أفلم تجِدْ فيما أوحى إليَّ ﴿استَجِيبوا لله ولِلرَّسولِ إذا دعاكم لِما يُحْيِيكُم﴾؟» [الأنفال: ٢٤] قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله. وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة[8] إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمّ معارض. وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم

---

(١) أي باعتبار الصيغة.

(٢) أي حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة.

(٣) هذا طريق الظاهرية.

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ «فاكلفوا من العمل ما تطيقون».

(٥) روى المناوي في كنوز الحقائق حديثين أحدهما: «لا تصوموا يوم الفطر ويوم النحر» عن أبي نعيم في الحلية. وثانيهما «نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر» عن الشيخين.

(٦) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣).

(٧) أي بمقتضى القرائن. وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا.

(٨) قد يقال إن الآية مخصصة لآية ﴿وقوموا لله قانتين﴾ التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص. وأنه تجب عليه الإستجابة للرسول ـ ولو في الصلاة ـ بمقتضى هذه الآية، على أي وجه نظر إلى الأمر. فلا دلالة فيه على غرض المؤلف.

الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلِسوا»! فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعالَ يا عبدَ اللهِ»! وسمع عبدُ الله بن رواحة رسولَ الله ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا» فجلس بالطريق، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال: «ما شأنك»؟ فقال: سمعتك تقول اجلسوا. فقال له: «زَادَكَ الله طاعةً». وفي البخاري[١] قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلاّ في بني قُرَيظَة» فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف[٢] واحدة من الطائفتين وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء، لمجرد قوله تعالى: ﴿وذَرُوا البَيْع﴾ [الجمعة: ٩].

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامًّا، وإن كان غيره أرجح منه. وله مجال في النظر منفسح، فمن وجوهه أن يقال؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أوْ لا. فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها فلم يحصل[٣] لنا من معقولها أمر يتحصل[٤] عندنا دون[٥] اعتبار الأوامر والنواهي؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات.

---

(١) ولفظ البخاري لا يصلين.

(٢) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين، لأن المجتهد المخطىء مأجور، فضلاً عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر. على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر.

(٣) أي لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجري تفهم الأوامر على مقتضاه، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي، وذلك لمعنيين؛ أحدهما: أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهكذا. فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي. وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ).

(٤) أي حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي.

(٥) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي. ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما.

وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام، دون الرجم، أو القتل، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل. هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره. وإذا لم نعقل ذلك ـ ولا يمكن ذلك للعقول ـ دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها. وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه. أما التعبدات[١] فهي أحرى بذلك. فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي. وكثيراً[٢] ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى. وأيضاً[٣] فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل، فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذاً المعنى[٤] المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه، وإلا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه، فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي. وهو المطلوب.

ولا يقال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول[٥] القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به.

---

(١) أي التي مبناها على مجرد التلقي، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم.

(٢) مقابل لقوله: (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أي قد نعلمها إجمالاً، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادي النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، يعني وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها.

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغني عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع.

(٤) أي الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثيله بالشاة في الزكاة، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح.

(٥) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه، أو يغتسل منه، أو فيه» على الروايات الثلاث. حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه، فحرموا الأول دون الثاني. قال =

لأنا نقول: هذا أيضاً معارَض بما يضادّه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاةً شاةٌ» إن المعنى قيمة شاة؛ لأن المقصود سدُّ الخَلّة، وذلك حاصل بقيمة الشاة، فجعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، وأدى ذلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة، وهو عين المخالفة، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني. وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتّباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل: ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر.

والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الإستقراء[1]، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات؛ فإنّ المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] المحافظة عليها والإدامة[2] لها، ومن قوله: «اِكْلَفُوا مِن العملِ ما لَكم به طاقَةٌ»[3]

= النووي: وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر. فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة.

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هذه المأمورات أو المنهيات، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الإلتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها. وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تمديد المصلحة وتعيينها، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن. وحينذاك تعرف المصلحة عيناً. ويصح أن يبني عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له. أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول إذا دل الإستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي. وإن لم تتحقق بالإستقراء والقرآن مقصوده كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي. وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها فإن فيه دفع الشق الثاني السالف وهو قوله: (وكثيراً ما يظهر ببادىء الرأي الخ) فكأنه يقول له: وما لنا ببادىء الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن. فإذا كان كذلك فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً.

(٢) وهذا فهم بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر وهي فعله ﷺ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية كقوله تعالى؛ ﴿حافظوا على الصلوات﴾ وهكذا.

(٣) تقدم (ج ٣ ـ ص ١٤٤).

الرفقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الإنقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة؛ أو ترك الدوام على التوجه لله. وكذلك قوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ [الجمعة: ٩] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط، وقوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] جار مجرى التوكيد لذلك، بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً[١] في ذلك الوقت، على حد النهي عن بيع الغرر، أو بيع الربا، أو نحوهما. وكذلك إذا قال: «لا تَصومُوا يومَ النحر» المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله: «لا تُواصِلوا» أو قوله: «لا تَصُومُوا الدَّهْرَ» الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم كان يصوم حتى يقال لا يفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم، وواصلَ عليه الصلاة والسلام، وواصلَ السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي، تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله. وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة[٢]، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فإذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا في الأرضِ﴾ [الجمعة: ١٠] إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الإصطياد عند الإحلال، ولا الإنتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء[٣] الصلاة، وزوال[٤] حكم الإحرام.

فهذا النظر يعضده الإستقراء أيضاً، وقد مر منه أمثلة.

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنَّا قد خالفنا[٥] الشارع من حيث قصدنا موافقته،

---

(١) أي بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها، فليس النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعي مكمل لطلب إقامة الجمعة. فلذلك قال: (جار مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه، فكان التصريح بهذا المنهي كالتأكيد.

(٢) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب.

(٣و٤) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف.

(٥) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها، كما سيقول (فيوشك الخ).

فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك[١] أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. وذلك أن الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصلَ عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا. وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي؛ أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صراحاً، وفي القول بهذا ما فيه. والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقُضاً[٢]، وحاشى الله من ذلك، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة، وإبقاءً عليهم؛ فلما لم يسامِحوا أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء في مرضاة ربهم.

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوي الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومِنّته، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني. وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغَرر[٣]، وذَكر منه أشياء، كبيع الثمرة قبل أن تُزهي[٤]، وبيع حبَل الحبلة[٥]، والحصاة[٦] وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة

(١) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد. فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشرع. كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران.

(٢) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية. ولا يقال إنه نسخ. لأن الحكم الأول بقي على حاله.

(٣) كما في حديث (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وعن بيع الحصاة) أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وذكر من أمثلته أيضاً الملامسة، والمنابذة، والمزابنة. وكما في حديث (لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر) رواه أحمد. وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث.

(٤) أي تحمر أو تصفر.

(٥) أي بيع نتاج النتاج، أو أن يجعلوه أجلًا يتبايعون إليه.

(٦) من إضافة المصدر إلى نوعه، لا من إضافته إلى مفعوله، وذلك كما يقال: بيع الخيار، بيع النسيئة. وقد فسر بخمس تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح[1] فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً[2] بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى[3] المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده.

وأيضاً فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الإقتضاء؛ والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة[4] تقع؟ وبالإستقراء[5] المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة؛ والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى[6] المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزْءة ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار،

---

(١) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الغرر أمران: الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، والثاني ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للمشقة في تمييزه وتعيينه. ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع، والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً.

(٢) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة، فاقتضى التوسعة والرخصة.

(٣) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاثىء كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جداً أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي أي من المصالح المرسلة على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال بل مراده الإستحسان ـ نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول: يدفع حر هذا برد هذا.

(٤) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات؟

(٥) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق.

(٦) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ،وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد.

أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيده مَهْوَى القُرْط[١]، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول. فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق[٢] بين البول في الماء الدائم وصبّه من الإناء فيه.

وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فمن يعمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلَّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين. وهذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع؛ كما أن إهمالها إسراف أيضاً، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد. وسيذكر بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل

فإذا ثبت هذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدره، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبد، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي ﴿لِنَنْظُرْ كيفَ تعملون﴾ [يونس: ١٤] ﴿ولِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: ٧]، لكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره، عذره ربه الذي علمه كذلك وخلقه عليه، فجعل[٣] له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوِّشة، والخواطر المُشغِبة، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عند صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه. فإذا داخل العبدَ حبُّ الخير، وانفتح له يسر المشقة، صار الثقيل عليه

---

(١) كناية عن لازمه وهو طول الجيد. وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:
بعيدة مهوى القرط، إما لنوفلٍ ... أبوها وإما عبدُ شمسٍ وهاشمُ

(٢) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلاً منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده.

(٣) وقال: (اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرفق.

خفيفاً، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وتَبَتَّلْ إليْهِ تَبْتيلاً﴾ [المزمل: ٨] ﴿وما خلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقيان، كما تقدم في مسائل الرخص، فالأمر متوجه، وكل أحد فقيهُ نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجملة، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وتبتّل إليه تبتيلاً﴾ [المزمل: ٨] وأشباهه.

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب.

أحدها: ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عليكُمُ الصِّيامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ﴿والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أوْلادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿ولنْ يَجْعَلَ الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾[1] [النساء: ١٤١] ﴿فَكفَّارَتُه إطعامُ عشرةِ مساكينَ﴾ [المائدة: ٨٩] وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر. فهذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله: ﴿والذين آمنوا بالله وَرُسُلِهِ أُولئِكَ هُمُ الصِّدِّيقون﴾ [الحديد: ١٩] وقوله: ﴿بلْ أنتم قوم مُسْرفونَ﴾ [الأعراف: ٨١] وقوله: ﴿وَمن يُطِعِ الله وَرَسولَه يُدْخِلهُ جَناتٍ﴾ [النساء: ١٣] ﴿ومَن يعْصِ الله وَرَسولَهُ ويَتَعَدّ حُدودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿وَالله يُحِبُّ المُحْسِنينَ﴾ [المائدة: ٩٣] وقوله: ﴿إنه لا يحِبُّ المسْرِفينَ﴾ [الأعراف: ٣١] وقوله: ﴿وَلا يَرْضَى لِعبادِهِ الكفرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿وإنْ تشكُرُوا يَرْضَهُ لكم﴾ [الزمر: ٧] وما أشبه ذلك، فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير إشكال.

---

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره، وهو محال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب: كالمفروض في مسألة «ما لا[١] يتم الواجب إلا به» وفي مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي[٢] عن ضده» و«كون المباح مأموراً به» بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها. وذلك مذكور في الأصول. ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف[٣] في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً. وقد مر في كتاب المقاصد أن الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير[١]؛ ولا بد من ذكر مسألة[٢] تقررها في فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل

الغصب: عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب. والتعدّي مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب.

---

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة، وقيل كلها غير واجبة. وهذا الخلاف في غير الأسباب. أما الأسباب فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب كما تقدم.

(٢) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده، بل ولا يتضمنه. والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب.

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الإختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء.

(٤) أي يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما.

(٥) أي من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه، مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي. وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه، ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل.

فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهي عن ذلك، آثم[١] فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة، فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا المنافع، لكن كل واحد منهما يلزمه[٢] الآخر بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فإذا كان غاصباً فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأرفع[٣] القيم، لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعاً صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع، إلا على قول بعض[٤] العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة[٥] في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ[٧] بالضمانِ»[٦] وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغصب، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء؛ فإذا كان

---

(١) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم.

(٢) لأن غصب الرقبة يتبعه الإستيلاء على المنفعة. وعدم تمكين المالك منها. كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالكها فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له. وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام. وظاهر أنه بالإعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه. والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به. وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما. فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الخ) فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به. وما معه، كما هو ظاهر.

(٣) أي من حين الغصب إلى وقت الحكم.

(٤) قال ابن القاسم واعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له. وقال بعضهم أن غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضاً أو عقاراً استعملا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً. وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب، والإجارة، والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه، لأن الخراج بالضمان، وأما ما عطل ولم يستعمل كمن غصب أرضاً بورها فلا كراء عليه. وإذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء.

(٥) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً.

(٦) أي وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الإستيلاء عليه.

(٧) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذي: حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت: رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهـ.

البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح[١] مع النهي الضمني.

وهذا البحث جارٍ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا» فإن قلنا «غيرُ واجب» فلا إشكال، وإن قلنا «واجب» فليس وجوبه مقصوداً في نفسه. وكذلك مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده» و«النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده» فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول، وليس كذلك.

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان[٢] التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان كذلك صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع[٣] القيم مطلقاً، ويضمن ما قل وما كثر. وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف[٤] خاصة، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف، بخلاف الغصب في هذه الأشياء.

ولو كان أمرهما لما فرق بينهما مالك ولا غيره. قال مالك في الغاصب والسارق: «إذا حبس المغصوبَ أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن ربه أن يُضَمِّنَهُ[٥] وإن

---

(١) أي البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة. بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك، أي لا يرتب عليه حكم النهي، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي. وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ﴿وذروا البيع﴾ لم يرتب عليه حكمه، فهذا أولى.

(٢) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدي بأمور: منها أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم. والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه. ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العنت وبين أخذ القيمة يوم الغصب. ومن صور التعدي زيادة المكتري والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه، فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة.

(٣) لأن من منافعها قيمتها. فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن. كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة.

(٤) أي التلف بتعديه هو، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي.

(٥) أي لا أعلى القيم ولا المنافع.

كان مستعيراً[١] أو متكارياً ضمن قيمته» وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلا فإذا بنينا على غيره فالمأخذ آخر. والأصل المبني عليه[٢] ثابت.

فالقائل[٣] باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

منها: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: «هل الدوام كالابتداء» فإن قلنا ليس الدوام كالابتداء فذلك جار على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة؛ وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدىء للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع[٤] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك، قال ابن شعبان: لأن عليه أن يردّه في كل وقت، ومتى لم يردّه كان كمغتصبه حينئذ.

ومنها: القاعدة المتقررة وهي: أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع. وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لا ضمان المنافع، وإن قلنا ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة.

ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا إنه يتقرر عليها شبهة ملك، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين، كان داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ بالضَّمان» فكانت كل غلة، وثمنٍ يعلو أو يسفل، أو حادثٍ يحدث، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان، كالإستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغصوب

---

(١) أي وزاد على ما اشترط، كما أسلفنا، فيكون تعدي بالزيادة.

(٢) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل. أي فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور ابناء على تلك المآخذ التي سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً ينبني عليه ما ينبني على المقصد الأصلي، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه.

(٣) كالشافعية.

(٤) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً.

على ملك صاحبه، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له، فلا بد للغاصب من غرمها؛ لأنه قد غصبها أيضاً. وأما[١] ما يحدث من انقض فعلى الغاصب بعَدائه، لأن نقص الشيء المغصوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع، لأن قيام الذات من جملة المنافع. هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف.

ومنها: أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمتعدَّى فيه؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب، إسترواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أم لا يعد كذلك؛ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له. ولذلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمِّنه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم: لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري.

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني. فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف. وربما[٢] خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الإستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، والله أعلم. واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين[٣] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها. ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرتْ هذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[٤] إلى هذا المعنى، وهي:

---

(١) تكميل لقوله (وإن قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول إذا حدث نقص بسماوي ألا يضمن في الغصب أيضاً فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب. لأن النقص يرجع للذات، وهو ضامن لها، فيضمن إبعاضها وقوله (كما يضمن التعدي على المنافع) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوي، وأن الغاصب يضمن مطلقاً.

(٢) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الإستحسان.

(٣) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الإستيلاء على الذات. فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي ينبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان.

(٤) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف، وكون الإعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الإعتبار =

المسألة الثامنة:

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأموراً[١] به والآخر منهياً عنه عند فرض الإنفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً فإن المعتبر[٢] من الإقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فملغى وساقط الإعتبار شرعاً. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم[٣] تقريره في المسألة قبلها، هذا، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً[٤]، وإنما بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معاً عليهما[٥]، أو لا يردا ألبتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح، إذ قد فرضناهما متلازمين، فلا يمكن الإمتثال في التلبس بهما، لإجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادمه الأمر، فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعَلَ أو ترَكَ[٦]، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع[٧]، فما أدى إليه غير

= شرعاً. لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع. بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الإنحتام.

(١) يعني مأذوناً فيه، ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة.

(٢) أي عند الاجتماع.

(٣) أي في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني وبيان ذلك في الغصب والتعدي وإن كان التابع هناك كان الإقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين أما باقي الأدلة فجيد.

(٤) يعني أن النهي مع كونه صريحاً لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة بل بناه على كونه مقصوداً قصداً أصلياً كالسعي سواء بسواء في أن كلًّا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييداً لقوله (فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهي الصريح وإن كان تبعياً، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا.

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائيين في محله فقط فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه لا أن كلًّا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة.

(٦) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً.

(٧) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط، بل هو واقع، كالأمثلة.

صحيح. والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبين توجهاً فلا يمكن ارتفاعهما معاً. فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني. وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أوّلاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع، دون ما تعلق بالتابع، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول.

والثالث: الإستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها[١] وغلّاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه، فللإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة إستيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما. فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها. وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدّان أو الجَنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف. وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة[٢]، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة امتنع العقد عليها، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدّتها ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[٣]، للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع[٤] لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع[٥] لامتنع مطلقاً إن كان وطئاً، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الإنفراد، والعكس كذلك[٦]

---

(١) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة.

(٢) وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً.

(٣) أي ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً.

(٤) جمع بضع بالضم وهو الفرج. فالكلام على تقدير مضاف أي ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته.

(٥) على تقدير مضاف كسابقه: أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقاً كالوطء، وأما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني (وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب الخ).

(٦) أي فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع: ولو انفرد هذا لمنع. والحر يصح العقد =

أيضاً، كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجارات على الجملة[١] باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[٢]، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة، إذ الحُرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد، وذلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها لكن القصد الثاني، وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، وهو على الجملة يعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها ـ من حيث هي توابع ـ أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل هذا مشكل بأمور:

أحدها: أن العلماء قالوا إن الرقاب ـ وبالجملة الذوات[٣] ـ لا يملكها إلا الله تعالى، وإنما المقصود[٤] في التملك شرعاً منافع الرقاب، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح، لا أنفسُ الذوات. فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل[٥] المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه، وإذا كان كذلك فالعقد أوّلاً إنما وقع على المنافع خاصة، والرقاب لا تدخل تحت الملك، فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهِه تابع ومتبوع بطل، فكل ما فرض[٦] من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه، فلا بد من إثباته أوّلاً واقعاً في الشريعة، ثم الإستدلال عليه ثانياً.

= على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها. والبضع في الأول تابع، والرقبة في الثاني تابعة، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي.

(١) أي إذا وجد الضابط المذكور.

(٢) لأنه تملك والحر لا يملك.

(٣) أعم لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة المملوك من الرقيق.

(٤) هذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله، ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق، يعني والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله (وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذلك. أما التقابل في عبارته فليس بجيد.

(٥) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً؛ فإنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهكذا، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذي ذكرناه لأنه يشتبه أمره في بادىء النظر، وغرضه المهم ترويج الإشكال، فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع.

(٦) أي إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة. وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك =

والثاني: إن سلمنا أن الذوات هي المعقود[١] عليها فالمنافع هي المقصود أوّلاً منها، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، فصار المقصود أوّلاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع، فاقتضى هذا بحكم ما تحصل[٢] أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم[٣] المعدوم؛ وذلك باطل، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء، فإكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة؛ وكذلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك. فهذا أصل منخرم إن كان مبنياً[٤] على أمثال هذه الأمثلة.

والثالث: أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك، فإنه قال: «مَنْ باعَ نَخْلاً قد أُبِّرت فثَمَرُها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع[٥]» وقال: «مَنْ باع عبداً وله مالٌ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطَه المُبتـاع»[٦] فهذان حديثان لم يجعلا المنفعة للمبتـاع بنفس العقد، مع أنها عندكم[٧] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون

= المنافع. فحقق أولاً متلازمين في الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات.

(١) أي مقصودة بالتملك شرعاً، ليكون تسليماً لما منعه أولاً أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً. فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها، لكن ليس قصداً أولياً فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها.

(٢) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته.

(٣) أي دائماً وفي كل صورة فرضت. وهو خلاف ما أصلت.

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل. وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع. فحاصل هذا الإشكال الثاني نقض إجمالي. ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلًّا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر، فلا تبعية بينهما؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد. ومآل الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل.

(٥) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجة وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

(٦) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم.

(٧) أي بمقتضى الأصل المستدل عليه.

كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً، وهو يعطي في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم، فلا يكون صحيحاً.

والرابع: أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه بحسب نقصانها. وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مثمونة[١]، معتد بها في أصل العقد، مقصودة؟ فهذا[٢] يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً. وهو محال.

ولا يقال: إن القصد إليها عادي، وعدم القصد إليها شرعي، فانفصلا فلا تناقض.

لأنا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبني على عدم القصد إليها عرفاً وعادة؛ لأن من أصول الشرع إجراء[٣] الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة[٤] المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعني في غير العبادات المحضة؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء ثبت[٥] أن حكم الشرع بحسب ذلك. وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء. هذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصّلوه[٦] صحيح ولا يقدح في مقصودنا؛ لأن الأفعال أيضاً ليس[٧] للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ما له في الصفات والذوات فكما تضاف

---

(١) في القاموس وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها، وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن. وأثمن البيع سمي له ثمناً. وليس في المادة مثمون.

(٢) أي ما أورد في مادة هذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل. هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقضي به حكم الشارع.

(٣) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً).

(٤) وهي تقتضي مراعاة العوائد. وقوله (مصالح الأصول) أي المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول.

(٥) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الإعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو. وهذا المقدار كاف في تثبيت الإعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها.

(٦) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها. فهو المالك الحقيقي.

(٧) أي على مذهب الأشاعرة، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه.

الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس[1] المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها كُلفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فمحلوقة لله تعالى، حسبما تقرر في كتاب الأحكام، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما[2] ليس بضروري ولا حاجي من المنافع، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك. فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة ـ أن الذوات لا يملكها إلا الله ـ سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة، وتُصوِّر[3] معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك نقول، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلاً قد هُيِّىء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الأدمي، من الخِدم والحرف، والصنائع والعلوم والتعبدات، وكلٌّ واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى، هذا، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في

---

(١) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة، والحرث سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد. أي فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا نسبياً، وقد سلمتم نسبة المنافع لنا، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا، بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً.

(٢) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوباً لا مباحاً فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً.

(٣) أي واقعاً في الشريعة، فصح أن تستدل عليه.

جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي[١] في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[٢]، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع. وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حين واحد وإنما يحصر منها بعضٌ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها[٣] قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محـدود، وشيء معلوم، وذلك كله جزئي لا كلي، فإذاً النظر إلى المنافع خصوصاً[٤] نظر إلى جزئيات المنافع، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر[٥].

فقد تبين من هذا ـ على تسليم أن المقصـود المنافـع ـ أن الذوات هي المقـدّمة المقصودة أوّلاً، المتبوعة؛ وأن المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنعِ ملك المنافِع خصوصاً[٦] إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفس الرقـاب ضابط كلي لجملة المنافع، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها، فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثموناً، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها، فإن أجازه[٧] الشارع جاز، وإلا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فـالرقـاب تابعـة، إذ هي

---

(١) أي أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد.

(٢) متعلق بمحذوف أي ويستمر هكذا في طول حياته. ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر.

(٣) أي من جهة نفس المنافع. وقوله (لا في الوقوع وجوداً) كما أشار إليه بقوله (وكل نوع تحته الخ). وقوله (ولا في العقد الخ) تابع للوجود. وقوله (حتى يضبط منها الخ) أي فتنضبط قصداً فيهما، ولكنه نظر جزئي.

(٤) أي والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي.

(٥) أي في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٦) أي دون الرقاب.

(٧) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم.

الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم[١]، وإن أراد تبعيةً ما فمسلم، ولا يلزم من ذلك محظور، فإن الأمور[٢] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً، وأيضاً فالإيمان[٣] أصل الدين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصوا عليه، والشرط من توابع المشروط، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، أوَلا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها، لكن ذلك باطل، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية.

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث[٤] إن المنافع لا تستوفي إلا من الأصول، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهو معنى الملك، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومُنقَضٍ بانقضائها، فلم يسمَّ في الشرع ولا في العرف ملكاً، وإن كان كذلك في المعنى، لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها، أو المعاوضة عليها، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمي لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير، كشراء الأمة على أن يتخذها أمّ ولد، أو على أن لا يبيع[٥] ولا يهب، وما أشبه ذلك؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكاً تاماً، وليس بشركة، لأن الشركة على الشياع، وهذا ليس كذلك. وانظر في تعليل[٦] مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت، في الموطأ. فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

---

(١) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الخ.

(٢) أي والأصول مع منافعها كذلك، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان. كانضباط الجزئيات بكليها. وقوله (أو لا ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام.

(٣) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه.

(٤) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء المنتفع عليها. وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أي في خصوص هذا.

(٥) أو لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم (بئسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له.

(٦) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد[١] على صحة المسألة، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع، فهو المستحق لها أوّلاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثَمَّ اشتراط، وكانت قد أبررت وتميزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه. فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية، فثبتت أنها دون المشتري. وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل[٢] عنه أشبه الثمرة مع الأصل، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال. وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع[٣] من أجل بقاء التبعية أيضاً، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل. وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز[٤] شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع، كالثمرة التي لم تطلب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق[٥] غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول. فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية. وهذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟ فإن قلت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح، لأن المنافع التي[٦] لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز

---

(١) فهو لنا لا علينا. قلب المعارضة فجعلها دليلاً للمعارض.

(٢) أي بانتزاع السيد له.

(٣) وهو الغرر والجهالة.

(٤) أي ما لم يرد إلى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً الخ. أما مع العبد فلا حاجة إلى شيء من هذا وهو روح المسألة.

(٥) في جميع الأصول ولواحقها، أي حتى في مسألتي الحديث، فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية.

(٦) قصر الكلام عليها ـ مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك ـ ليأتى له في هذا العرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال.

العقد عليها مع الأصل، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل، فالقصد راجع إلى الأصل. فالشجرة إذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالاً، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع، وكذلك سائر الأشياء، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها، لكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع، إذ هي غير[1] موجودة بعد، فليست بمقصودة إذاً قصد الإستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة. وإنما المقصود الأصل. فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل، كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة، أو العالم[2] للانتفاع بعلمه، أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد[3] زيد في أثمان الرقاب لأجلها، فحصل لجهتها[4] قسط من الثمن، لا من حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب. وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية وإذا ثبت[5] اندفع التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر. والحمد لله. وحاصل الأمر[6] أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

---

(١) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها. ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها. فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها. وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل.

(٢) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة، لأنها وصف للذات، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع. فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة. وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال، وهو واضح في المثالين، لكون المنفعة فيهما وصف ذات. ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولاً.

(٣) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كشراء) والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أي بطريق كلي كما قال سابقاً إنه يكفي لحصر ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة.

(٤) أي بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال. وهذا حسم لروح الاعتراض.

(٥) أي كون المنافع مقصودة غير مستقلة.

(٦) أي حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائماً إنما هو إلى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً.

فصل

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا أنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً، كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء قبل[1] حصول التهيئة وما أشبه ذلك. فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم، إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل، فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعية كما[2] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك. فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان، فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني. وهو ضربان؛ الأوّل: ما كان هذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[3] الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك. والآخر: ما كان في حكم المحسوس، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والإزدراع والسكني وأشباه ذلك. فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد.

---

(١) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين، فإنه قيدهما بما يناسبهما. فهو قيد في خدمة العبد وما بعده، فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح، لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكماً لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث.

(٢) أي فلا فرق بين أن يقول: بعت الشجرة بمنافعهاالتي تحدث مثلاً، وبعت الشجرة، بدون ذكر المنافع. أما القسم الثاني فتعتبر المنافع شيئاً آخر منفصلا تمام الانفصال عن الأصل، ويجري على كل حكمه الخاص به.

(٣) أي وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها.

فالطرفان[١] يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم، ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه[٢]، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه. ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة. ولا ينازع في هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب[٣] كالعبد غير الكاتب. فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد، بل يقوي الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى. وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أبزت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية، فجاز بيعها بانفرادها، ولكن مَن اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ كما لو يبست على رؤوس الشجر، فلا جائحة فيها. ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية قال: حكمها على التبعية، لما[٤] بقي من مقاصد الأصل[٥] فيها، ووضَع[٦]

---

(١) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم. وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقيه) أي أن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الكلام (والحكم فيهما) أي الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه. وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي الضربين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما.

(٢) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر. ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقي وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضربيه، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) إلى آخر الفصل.

(٣) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس، وهما الضربان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه.

(٤) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ).

(٥) أي لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة وحفظ المائية.

(٦) أي وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها.

فيها الجوائح، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له، فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين[١] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها، لأن اليسير في الكثير كالتبع. ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح: هل هو على البائع؟ أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة، مِن بقاء النضارة وحفظ المائية، اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة؟ أم لا؟ بناء[٢] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً، أم لا. فإذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال، فانقطعت التبعية. وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة.

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد:

منها: أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار[٣] في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق[٤] عليه، ما لم يعارضه أصل آخر[٥]، كمسألة الإجارة على الإمامة مع[٦] الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة، أو مساقاة الشجر يكون بينها

---

(١) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.

(٢) مرتب على النفي قبله. وقوله (مطلقاً) أي يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة.

(٣) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع.

(٤) هو القسم الأول في الفصل قبله. فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة، لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل وهو الدار أو الأرض، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة. فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها.

(٥) كسد الذرائع، وتقديم درء المفاسد، وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة.

(٦) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين. أما من الوقف فكإعانة. قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعاً للأذان. أي ومثله ـ بل أولى ـ خدمة المسجد، لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت. ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد، فقد كان يعطي عمر أجراً على الأذان. لكن قال ابن حبيب: إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم.

البياض اليسير[١]، ومسألة الصرف[٢] والبيع إذا كان أحدهما يسيراً، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس[٣] أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلة وكثرة، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية. ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلىٰ الكثير في حكم الملغى قصداً، فكان كالملغى حكماً.

ومنها[٤]: أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً، إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه، فامتنع، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان: جهة زيادة الثمن لأجله، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته؟ أم لا؟ يختلف في ذلك. ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله، فهل يرجع على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟[٥] وكذلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذلك.

---

(١) أي بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة، بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرقه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الشجر. إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر. ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع بأن كان الثلث قيمة فأقل، فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف.

(٢) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما، لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً، فجعل الصرف تابعاً للبيع.

(٣) كالمثال الثاني والثالث. وقوله: (أو القصد) كالمثال الأول. وقوله: (أو المعنى) أي كالبيع والصرف، فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة.

(٤) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى: فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع، فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً. وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره.

(٥) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لا حظ له في الثمن.

ومنها: قاعدة «الخراج بالضمان» فالخرج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلاً فيه شرعاً فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أو لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف[1] وتأمل مسائل الرجوع[2] بالغلاّت في الاستحقاق أو عدم الرجوع، تجدها جارية على هذا الأصل.

ومنها: في تضمين الصناع ما كان تـابعاً للشيء المستصنـع فيه، هـل[3] يضمنه الصانع، كجفن السيف، ومنديل الثوب، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذلك، بناء على أنه تابع، كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن، لأنه وديعة عند الصانع.

ومنها: في الصرف ما كان من حلية[4] السيف والمصحف ونحوهما تابعاً وغير تابع، ومسائل هذا الباب كثيرة[5].

---

(١) أي كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق.

(٢) كما قال خليل: (والغلة لذي الشبهة، للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم، كوارث من غير غاصب، وموهوب من غير غاصب، ومشتر كذلك، إن لم يعملوا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا فإنه لا تبعية حينئذ لملك صحيح، فترد الغلة للمستحق. فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع.

(٣) في المسألة أقوال ثلاثة: قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه، أم لا، كعينية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط. وقيل يضمن التابع مطلقاً احتاج له المصنوع في صنعته أم لا. وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع، كالكتاب الذي يستنسخ منه. والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج.

(٤) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية، كسيف ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هذه الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا بيع بصنفه أو غير صنفه. ويزاد في البيع بصنفه رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل، فيكون تابعاً. وهذا ما يعنيه المؤلف. إلا أنه يبقي الكلام حينئذ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه. وأما بصنفه عدداً فهو مبادلة وبه وزناً مراطلة. فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة، لأنها فيما كان من صنفه أما ما كان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت.

(٥) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتعته. ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه، فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعاً. ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة. وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل.

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل ما لا[١] منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به، فلا إشكال في أنه جار مجرى ما لا منفعة فيه ألبتة. والثاني: أن يكون جميعها حلالاً، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيدٌ أن يوجدا في الخارج، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في كتاب[٢] المقاصد، فلا بد من هذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء، فيرجع القسمان إذاً إلى «القسم الثالث». وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً، فههنا معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة، إلا أن يقصد[٣] على الخصوص وعلى خلاف العادة، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف، والآخر لا حكم له، لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح[٤] لنا تملك عين من الأعيان، ولا عقد عليه لأجل منافعه، لأن فيه منافع محرمة، وهو من الأدلة[٥] على سقوط الطلب في جهة التابع. وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة، وأن جهة التبعية يلغي فيها ما تعلق بها من الطلب، فكذلك ههنا.

---

(١) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق، لأنه لا ينتفع به. وعن آلة اللهو. وهذا ظاهر في ذاته، ولكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا؟ نعم إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيلة الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود.

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هذه الدنيا متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوباً، وبالعكس. وقوله: (هذا الاعتبار) أي عدم التمحض وبناء المبحث عليه.

(٣) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله: (اللهم الخ).

(٤) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر الجانب التابع أيضاً لم تبق عين يمكن تملكها.

(٥) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري ويترتب على منعه الإخلال بالضروري. وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع. فلذا قال: (وهو من الأدلة الخ) أي فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة.

اللهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص، فإن هذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع[١] وإن كان مقصوداً، فيرجع إلى الضرب الأول.

والآخر: اعتبار القصد الطارىء، إذ صاربطريانه[٢] سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع، فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة[٣] شراء الأمة بقصد[٤] إسلامها للبغاء كسباً به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع[٥] ذلك، وشراء[٦] السِّرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلي به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذلك.

والمنضبط هو الأول[٧] والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو

---

(١) سيأتي له حكاية الإتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً.

(٢) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً الخ، لكان ظاهراً.

(٣) أي مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة الخ؛ فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً الخدمة والتسري مثلاً. وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم.

(٤) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة.

(٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته. فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعاً، وما سواه تابعاً. وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالباً وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد. إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل، فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه، لأنا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذي هو بصدد تمثيله.

(٦) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الجواز، والمنع مطلقاً فيهما، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله: (على رأي الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز.

(٧) أي الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص. وقوله: (المنضبط) أي المطرد حكمه. أي وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد.

الذي جاء في الشريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسري إن كانت من على الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوحش، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عليكم أمَّهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] - إلى قوله: ﴿وأُحِلَّ لكم ما وراءَ ذلكم﴾ [النساء: ٢٤] فوجّه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك قال: ﴿ولا تأكلوا أمْوالكم بينكم بالباطلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] ﴿إن الذين يأكلونَ أموال اليَتامَى ظُلماً﴾ [النساء: ١٠] وأشباهه، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس، فأوردَ ما دل على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات، لأن المقصود وهو الأكل محرَّم، وقال: «لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشُّحُومُ فجَملوها فباعوها وأكلوا أثمانها»[1]. وقال في الخمر: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها[2]، وإن الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه» لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر[3] في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع. وهذا ثمن مجهول، فالمنافع التابعة للرقبة[4] المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية، هي

---

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٨٩).

(٢) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائي متمماً لحديث تحريم الخمر. وأما قوله: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» فأخرجه أبو داود وأحمد تابعاً لتحريم الشحم. فلوفصل الحديثين بقوله: (وقال. .) لكان أليق، فإن صنيعه موهم أنهما حديث واحد في الخمر.

(٣) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب.

(٤) أي المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة. وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع، هذان هما المعتبران. أما ما سواهما من التوابع فلا. ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع. =

المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر، والظاهر أن لا حكم له في ظاهر الشرع، لعموم ما تقدم من الأدلة[١] ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض[٢] القصد العام.

فإن[٣] صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق، ولكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم؛ والقاعدة مع ذلك ثابتة[٤] كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق[٥] ولكن القصد إلى التابع كثير فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالإحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق[٦]

= أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين. هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشير إليه سابقاً. ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع.

(١) أي على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع. فبعد ما تردد وقال: (المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول: (على رأي من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً.

(٢) أي فيبقى الحكم كما هو حلاً أو حرمة.

(٣) هذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده.

(٤) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالباً عرفاً. فلو تغير المقصود عرفاً فالتغيير فيه، لا فيها.

(٥) أي وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً فهل يعتبر؟ قال: إذا بني على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هذا الفرض. وقوله: (الاحتمالين) أي المعبر عنهما سابقاً بالوجهين. اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارىء، إلا أن هذا يكون ههنا أقوى، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها. ولعل هذا هو الفارق، حيث حكم آنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع. وهنا قال: (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره.

(٦) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال: (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أي في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك ـ للتهمة، لأجل ظن قصد ما منع شرعاً، سداً للذريعة ـ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع؛ كبيع وسلف) أي كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً، فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر. =

القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بني على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً، وأن القصد الأصلي خلاف[١] ذلك.

والضرب الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة، كالحلي والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عرفاً، أو يسبق كل واحد منهما على الإنفراد عرفاً فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلقيهما متلازمان، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً. أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً[٢]. ويبقى التعيين[٣] فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال؛ ويقلّ وقوع مثل هذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده.

وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع: ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة، فمنع الكل؛ لاستحالة التمييز، وإن[٤] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد هذا ما قال. وهو متوجه[٥].

وأيضاً فقاعدة الذرائع تقوى ههنا؛ إذاً قد ثبت القصد[٦] إلى الممنوع. وأيضاً

= ومثله سلف بمنفعة، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً وإنما قال: (عند مالك) لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل.

(١) أي فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد. والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هذا، ولكن قد يدعي أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع.

(٢) أي لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه.

(٣) أي هل التابع هو صوغها حلياً لمن لا يجوز له استعماله، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز.

(٤) أي ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة.

(٥) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف في دينار، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفريعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني. ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع. فلعل لهذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه.

(٦) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذلك في مثله. فما هنا أقوى.

فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا[١] تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاونٌ على الإثم والعدوان ولذلك يمنع باتفاق، شراء العنب للخمر قصداً، وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشباه ذلك وإن كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى[٢] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه، لكنه[٣] من باب سد الذرائع، وإنما وقع[٤] النظر الخلافي في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد.

المسألة التاسعة:

ورد[٥] الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع[٦] للآخر ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري، إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عمل واحد، وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة ـ ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة[٧]؛ لأن الحكم فيهما واحد، لأن الأمر قد يكون

---

(١) أي التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً. يعني ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله: (ما لم يعارضه أصل آخر).

(٢) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه.

(٣) لعل الأصل (لكونه). وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل.

(٤) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب، مع أنهم اختلفوا فيه. فقال: بل هم متفقون على المنع والحرمة. والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها. ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره.

(٥) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله: (فمعلوم الخ) ويكون قوله: (ولنصطلح الخ) معترضاً.

(٦) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها. فقوله: (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية.

(٧) أي في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً. وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد؛ والجمع بين بيع وسلف، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به. وقوله: (الحكم فيهما واحد) أي في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه. وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع النهي عنه وقوله: (لأن الأمر) لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر. وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام. إلا أن عبارته أخصر.

للإباحة، كقوله تعالى: ﴿فانتَشِرُوا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ [الجمعة: ١٠]، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم ـ فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد، لأن القصد يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات، ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد.

ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين، فقد نهى[(١)] عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها؛ وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها وقال: «إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[(٢)] وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للإنفراد، فكان الاجتماع مؤثراً، وهو دليل، وكان تأثيره في قطع[(٣)] الأرحام وهو رفع الاجتماع، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع وفي الحديث النهي[(٤)] عن أفراد يوم[(٥)] الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده؛ وكذلك نهى[(٦)] عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين، وعن صيام[(٧)] يوم الفطر لمثل ذلك أيضاً، ونهى[(٨)] عن جمع المفترق

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٧٦).

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان، والخطاب فيها لجماعة الإناث، كما في نيل الأوطار: ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدي الخطاب للرجال.

(٣) أي ففي عبارة الحديث نفسها ـ بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه ـ ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ. فقوله قطعتم أرحامكم أي قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع.

(٤) روي في التيسير عن الخمسة إلا النسائي «لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً أو يومين» وقال في كنوز الحقائق: (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدارقطني. وقال في موضع آخر منه: (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن أحمد والشيخين.

(٥) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معاً. وقوله: (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه. وكذا يقال في يوم الفطر.

(٦) «لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه» أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٧) «لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر، ويوم النحر» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي. وهذا لفظ مسلم.

(٨) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكماً يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده. فالأصل ثابت في الحديث.

وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع[١] تأثيراً ليس للانفراد؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد، ولو في سلب[٢] الانفراد ونهى[٣] عن الخليطين في الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة[٤] بين الأم وولدها، وهو في الصحيح[٥] وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن[٦] وهو كثير في الشريعة.

وأيضاً فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم[٧] من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في

---

(١) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للإنفراد. ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب، ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه، لأنه لا انفراد مع الاجتماع. ويكفيه هذا في غرضه، وسيأتي مقابل ذلك في قوله: (وللافتراق أيضاً تأثير الخ).

(٢) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها، لما سيجيء في توجيه مقابله. فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وإعطاءه ما يناسبه من الحكم.

(٣) عن جابر رضي الله عنه قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً، والبسر والتمر جميعاً وقال: لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً) أخرجه في التيسير عن الخمسة، وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً. ولكن انبذوا كل واحد على حدته» أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي.

(٤) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته. ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة.

(٥) روي في منتقى الأخبار عن أحمد والترمذي: عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة» ـ قال شارحه الشوكاني: حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدارقطني، والحاكم وصححه، وحسنه الترمذي. وفي إسناده حي بن عبد الله المعافري وهو مختلف فيه. وله طريق أخرى عند البيهقي. وفيها انقطاع. وله طريق أخرى عند الدارمي.

(٦) قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه: «رده رده» عندما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي ﷺ. رواه الترمذي وابن ماجة. قال الشوكاني: إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما، وأخرجه الحاكم وصحح إسناده، ورجحه البيهقي لشواهده. وعن علي رضي الله عنه قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أبيع غلامين أخوين، فبعتهما وفرقت بينهما، فذكرت ذلك له، فقال: «أدركهما فارتجعهما، ولا تبعهما إلا جميعاً» رواه في منتقى الأخبار عن أحمد ـ قال الشوكاني: رجال إسناده ثقات كما قال الحافظ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود، وابن حبان، والحاكم، والطبراني، وابن القطان.

(٧) أي بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى عنه الخ، فإن الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أو لا.

الانفراد، كالتعاون والتظاهر، وإظهار أبّهة الإسلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد، وشرعت المواصلات بين ذوي الأرحام خصوصاً، وبين سائر أهل الإسلام عموماً. وقد مدح الإجتماع وذم الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى.

وأيضاً فالاعتبار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق.

هذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى؛ فإنه إذا كان للاجتماع معان لا تكون في الافتراق فللافتراق[١] أيضاً معان لا تزيلها[٢] حالة الاجتماع: فالنهي عن البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما[٣] معنى هو موجود حالة الاجتماع، وهو الانتفاع بكل واحد منهما؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي؛ وزيادةُ المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعدِم معاني الانفراد بالكلية. ومثله[٤] الجمع بين الأختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة.

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما

(١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعلا ذلك خشية الصدقة.

(٢) لم يقل: ليست توجد عند الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها. أي فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر. فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع. وقوله: (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها، ولو لم يكن كذلك بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان. فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات. فهذا كالترقي على ما قبله، كأنه يقول: ليس فقط أن الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ.

(٣) أي بأن لهما عند الافتراق.

(٤) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الأختين عند اجتماعهما أيضاً. ولكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع.

لا تفيده الرِجل، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر[١] الاجتماعات.

فالأمر[٢] بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد[٣] الأفراد حالة الاجتماع، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع، وأيضاً فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضاً فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد.

ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين.

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معاً فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما الأمر أو بالنهي؟ أو لا[٤] فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة «الصفقة تجمع بين حرام وحلال» ووجه كل قول منهما قد ظهر.

---

(١) لكن هذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلًا، فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول، وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب، وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة، تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى على مجرى العادة في الإنسان سواء كانت طبيعية أو غيرها، ولكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً.

(٢) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف (غير مبطل) أي بالدليلين السابقين. وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية.

(٣) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح. وقوله: (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلًا عند الاجتماع وقوله: (وأيضاً) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم. فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد: أحدهما مبني على تأثير الاجتماع، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع.

(٤) أي لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه. وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع. وما قبله لما قبله. فقوله (فإن من العلماء الخ) بيان لقوله (أولًا).

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع[١] مع المتبوع؛ فإنه صار جزءاً من الجملة، وبعضُ الجملة تابع للجملة. ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل. وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المازري وما ذكر معه.

لأنا نقول: إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء[٢] الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر، وأما توجيه المَازري فاعتباره مختلف[٣] فيه، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا.

المسألة العاشرة:

الأمران[٤] يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد، فقد تقدم أن للجمع تأثيراً، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع.

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافِيَ الأحكام لأحكام الآخر، أو لا.

فإن كان كذلك رجع في الحكم إلى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين يجتمعان

---

(١) أي وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع.

(٢) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة.

(٣) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون، وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه. في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان الخ.

(٤) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد. أما هذه فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد، فيبطل العقد؟ أم لا؟

قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها. ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين، كان ذلك العمل عادة أو عبادة. فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما. تنافي أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه، فاستويا في تنافي الأحكام؛ لأن النهي يعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدي إلى الامتناع كما مر، فامتنع ما كان مثله.

وأصل هذا نهى النبي ﷺ عن البيع والسلف؛ لأن باب البيع يقتضي المغابنة والمكايسة، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخلَ السلفَ المعنى الذي في البيع، فخرج السلف عن أصله، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف[(1)] أصله المغابنة والمكايسة؛ والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين؛ إحداهما: الأجل الذي في السلف. والأخرى: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى.

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به إما وجوباً أو ندباً أو إباحة[(2)] إذا لم يكن أحدهما تَبعاً[(3)] للآخر وكانت أحكامهما متنافية، مثل

---

(١) صوابه البيع. وقوله: (والمكايسة فيه) أي في السلف.

(٢) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها.

(٣) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل، وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد. وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر، لإلغاء التابع. فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف. فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات.

الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة، وجمع[١] نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً، وجمع[٢] فرضين معاً في فعل واحد، كظهرين، أو عصرين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً إلى أشباه ذلك.

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمعنى الانفراد[٣] حالة الاجتماع. فمنع من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقراض، والبيع، والمساقاة والبيع، والشركة والبيع، والجعل والبيع - والإجارةُ في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع - ومنع من اجتماع[٤] الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع. وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد: فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثلُ الحقيقي في الجنس[٥] والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير[٦] ولا

---

(١) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونفل معاً، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا، وهكذا. وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن. ولذلك لم يجز مثل هذا أحد. أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب. وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة - والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة، إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما. ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض. وقوله: (والعبادة) أي مطلقاً ولو غير صلاة؛ وقد عرفت مسألة الصيام. ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان.

(٢) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر. ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً.

(٣) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه. نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال: وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة. قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور.

(٤) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض. لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما، إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً. أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما.

(٥) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف.

(٦) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة.

بقاء علقة(١) وليس البيع كذلك. والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذلك سمى الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض، وأجيز فيه نكاح التفويض، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة، فصارا كالرخصة، بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك، فأحكامه تنافي أحكامهما. والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيعُ يضاد ذلك. والجعل مبني على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار(٢) والبيع يأبى هذين. واعتبارُ الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبني على المسامحة، في العلم بالمبلغ، للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم. والإجارة عقد على منافع لم توجد، فهو على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة؛ والبيع ليس(٣) كذلك. وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بتّ في سلعة وخيار في أخرى؛ والمنعُ بناء على تضاد البت والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي؛ كالتجارة(٤) في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد الحِمية مع الصوم؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة. وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق.

وإن كانا غير متنافيي الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار الاجتماع، وقد تقدم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي، أوْ لا.

---

(١) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره.

(٢) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار.

(٣) أي فلا يجوز اجتماعهما. لكن المعروف في المذهب غير هذا. ونص خليل عدم فسادها مع البيع، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما؛ سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشاً ليخيطه له ثوباً اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ.

(٤) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج، فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول.

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة الطلب؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة، فلا بد أن يتعلق به النهي، كالجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما، على رأي من رآه في مذهب مالك؛ فإن الجمع يقتضي عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول، فيؤدي ذلك إلى الجهالة[١] في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين، وإن كانت الجملة معلومة؛ فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهي عنها. وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما، فكأنهما قصدا الشركة أو لا، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة، فلا أثر له، ثم الثمن يُفَضُّ على رؤوس المالين إذا أرادا القسمة، ولا امتناع في ذلك؛ إذ لا جهالة[٢] فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد.

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلا أمر أو نهي، على الإصلاح المنبه عليه.

المسألة الحادية عشرة:

الأمران[٣] يتواردان على الشيء الواحد بإعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[٤] والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها، فإجتماعهما جائز، حسبما ثبت في الأصول.

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع، والآخر متبوع، وهو الأمر الراجع إلى الجملة. وما

---

(١) أي المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس.

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته. وهو معلوم.

(٣) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين.

(٤) أي إلى نفس المطلق وقوله: (بعض تفاصيلها) أي أجزائها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله: (بعض أوصافها) أي كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع. وقوله: (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلي صلاة.

سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها، وما كان هـذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً، وهذا معنى كونه تابعاً. وايضاً[١] فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، والجزئي لا يتصـور إلا من حيث الكلي؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولذلك أمثلة: كالصلاة ـ بالنسبة إلى الـطهارة الحـدثية والخبثيـة، وأخذ الـزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه ذلك؛ ومثل الزكاة ـ مع انتقاء أطيب[٢] الكسب، وإخراجها في وقتها، وتنويع[٣] المخرج ومقداره، وكذلك الصيام ـ مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرفث، وعدم التغرير[٤] وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات، وكذلك القصاص مـع العدل واعتبـار الكفاءة[٥]، والبيـع مع تـوفية المكيـال والميـزان، وحسن القضـاء والإقتضـاء، والنصيحة[٦]، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه، وانبنت عليه، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل. وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات.

---

(١) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً.

(٢) هو وما يليه للوصف. وتنويع المخرج ومقداره للجزئي.

(٣) كونه من النقدين أو الزروع أو الأنعام. ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهكذا. فكل هذه الأمور تابعة (لآتوا الزكاة) وقوله: (مع تعجيل الإفطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه.

(٤) التغرير التعرض للهلكة والأذى وقد ورد النهي عن عرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق، لأن ذلك كله مظنة لإفساد الصوم، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم.

(٥) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر، فهذان مكملان لهذا الضروري.

(٦) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف، إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب، وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق، فهو إذاً مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه مطلوب بالكل.

بخلاف[١] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع؛ كالشجرة المثمرة قبل الطيب، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الإستقلال، فلو فرضنا عدم الإستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة، وذلك يستلزم قصد الإجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم. وحصل[٢] من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة بإعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك، والتحسينات مكملات ومتممات، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها، لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسَّن والموسع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية. وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة:

فنقول: الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها أو جزئيات أو نحو ذلك، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز إجتماعهما وله صورتان:

---

(١) أي فالأمر فيهما بالعكس، ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له، بخلاف توارد الأمر والنهي فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي. هذا في ذاته ظاهر. ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عملياً. ولا يخفى أن معنى الإتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور. وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل تتوقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط، وهكذا. وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه. وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله: (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل. وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة.

(٢) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها.

«إحداهما» أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها. وهذا كثير، كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هذا القبيل «والثانية» أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنِ ابتلُي مِنكم مِنْ هذهِ القاذُورَاتِ بشيءٍ فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللهِ»[1] وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ثمّ يتوبونَ مِنْ قريبٍ﴾ [النساء: ١٧] وروى: «مَنْ مَشى مِنكم إلى طَمَع فلْيَمْشِ رُوَيدْاً»[2] وأشباه ذلك. فأما الأول فقد تكلم عليه[3] الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا. وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى[4] كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع والله أعلم. وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة عشرة[5]:

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد في الإعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع

---

(١) روى الغزالي في الإحياء (من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فليتستر بستر الله) قال العراقي: أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها. فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله» وإسناده حسن.

(٢) ينظر تخريجه.

(٣) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذلك كله.

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة. هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه، فإن توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما.

(٥) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله، فهي مبنية عليها، وهي الفائدة العملية لها.

بالإخلال[١]، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة. وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم، وكلّه دليل على قوة المتبوع في الإعتبار وضعف التابع. فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد[٢] في الإعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة[٣] للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. والحاجياتُ كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[٤] والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق. وكذلك التحسينيات[٥] حرفاً بحرف.

---

(١) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله: (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول، لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغي النهي. أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط ويحتمل أن يقرأ قوله: (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا.

(٢) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً وبالتتبع تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً وسيأتي يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانوياً ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع.

(٣) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً.

(٤) لما فيه من النسيئة، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج، ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة. فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها. وما في تركه حرج على الجملة كالتيمم في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد، لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر.

(٥) أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات. وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب[١] أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع[٢] إلى اتّباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذلك رجع إلى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب. وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع[٣] وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق[٤] على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري[٥] وإن صح أن يطلق عليه الإسم بدونه فذلك

---

(١) أي كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل توقفاً فيه بمعنى أنه لا يدري مفهومه، فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل مشترك بين الوجوب والندب، وقيل مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل هو للإباحة لأن الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول. وقوله: (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا. وإن كان بعيداً من كلامه. أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم: (إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه، لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لأي معنى من هذه المعاني. فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله: (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا ممن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالإشتراك الذي لا بد له من قرينة. أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول.

(٢) بعيد من معنى قولهم: (ما لم يدل الخ) فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله: (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل. فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره.

(٣) أي الذي فرض توجه الطلب إليه.

(٤) أي بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها، فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة.

(٥) لعل الأصل هكذا: (والجزء لأصل الضروري المقام) بضم الميم صفة للضروري.

المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل[1] ومتمم: إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الإستقراء في الشرع في كل جزء منها.

المسألة الرابعة عشرة:

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع[2]، بل التوابعُ إذا كانت مأموراً بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر. والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى[3] الألفاظ المطلقة، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، واللفظُ لا يشعر به على الخصوص، فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص. وهو المطلوب.

ويبني على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل، فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجه مخصوص، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الإتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالعتق مثلاً أُمِر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع، ولا ما أشبه ذلك، فإذا إلتزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في الإلتزام إلى دليل، وإلا كان إلتزامُه غيَر مشروع. وكذلك إذا إلتزم في صلاة الظهر مثلاً أن

---

(١) يعني وهذا هو الذي يقال فيه إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءاً ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك.

(٢) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الخ) يعني ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال أن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله: (وينبني على هذا الخ).

(٣) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ، لا فرض خاص أي فإذا أريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فإنها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله: (فلا بد من تعيين الخ) أي حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض.

يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك من الإلتزامات. التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات، فلا بد من طلب دليل على ذلك، وإلا لم يصح في التشريع، وهو عرضة[١] لأن يكُرّ على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع، فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلق، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف، فالمخصص[٢] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق، فإفتقر إلى دليل على ذلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

وقد سئل مالك عن القراءة[٣] في المسجد، فقال: لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث. قال: ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن: وقال أيضاً: أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟ قال ابن رشد: إلتزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة ـ قال: وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد. ولا وجه لكراهيتها. والذي أشار إليه هو الذي صرح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون[٤] في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه، فقيل له: فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون[٥]. قال: ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له. قال ابن رشد: كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة، لأن الإجتماع

---

(١) أي لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر. وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعده مشروعاً.

(٢) أي فالملتزم تخصيصه. وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً.

(٣) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد.

(٤) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة، أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الإعتصام، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبني بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين. ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبني بعضهم عمله على عمل شريكه.

(٥) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فإن كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أي قول الله أكبر، لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للإجتماع أولاً وآخراً.

لذلك بدعة، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمد، وشر الأمور مُحدَثاتُها، وكلُّ بدعة ضلالة»[١] وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد[٢] القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها. وكره في المدونة أن يجلس[٣] الرجُل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً، وأنكر على من يقرأ[٤] في المساجد ويجتمع عليه، ورأى أن يقام وفيها: ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه.

وقال ابن القاسم سمعت مالكاً يقول: إن أول من أحدث الإعتماد في الصلاة حتى لا يحرِّك رجليه، رجلٌ قد عرف وسمي؛ إلا أني لا أحب أن أذكره، وكان مساء يعني يُسار الثناء عليه. قال ابن رشد: جائزٌ عند مالك أن يروِّح الرجل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما[٥] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، إذ لم يأت ذلك عن النبي ﷺ ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور.

وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن، وفي الإجتماع للدعاء عند الإنصراف من الصلاة، والتثويب للصلاة، والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس: يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم، من غير دليل دل على ذلك. وعليه أكثر البدع المحدثات.

وفي الحديث[٦] «لا يجعلنّ أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أنّ حقاً عليه أن

---

(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ «خير الهدى الخ» عن مسلم وابن ماجة وغيرهما.

(٢) أي فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل.

(٣) أي ليسجد السجدة تبعاً له، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء ليتعلم منه أي ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الإلتزامات التي يعيبها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له.

(٤) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه.

(٥) أي فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين، بحيث يكون الإعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية. يقول: إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل، فهو بدعة.

(٦) ذكر الحديث في التيسير بلفظ: «لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ» عن الخمسة إلا الترمذي.

لا ينصرف إلا عن يمينه[١]» وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الإلتفات في الصلاة يميناً وشمالاً فقال: نلتفت هكذا وهكذا، ونفعل ما يفعل الناس كأنه إلتزام عدم الإلتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد[٢] إلتزامها.

وقال عمر[٣]: «واعجباً لك يا ابن العاص! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلت لكانت سنَّة، بل أغسل ما رأيتُ وأنضح ما لم أر» هذا فيما لم يظهر[٤] الدوام فيه، فكيف مع الإلتزام؟

والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة مفتقر إلى دليل، وإلا كان قولاً بالرأي واستناناً بغير مشروع وهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

المسألة الخامسة عشرة:

المطلوب الفعل[٥] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني. كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول؛ وقد يصير

---

(١) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته. أي فذلك بدعة ليست من الدين. فهي من حظ الشيطان ونصيبه. أما الإنصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل.

(٢) كيف هذا؟ وقد ورد النهي الشديد عن الإلتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية. أيضاً كراهته.

(٣) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الإحتلام حتى أسفر. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل. فقال عمر: واعجباً الخ.

(٤) أي ومع ذلك خشي أن يداوم عليه. كما قالت (لكانت سنة).

(٥) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم، كما سيشير إليه بعد ذلك في قوله: (وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح.

مطلوب الفعل بالقصد الثاني[١] وكل واحد منهما لا يخرج[٢] عن أصله من القصد الأول.

أما الأول فيتبين من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهذا هو الأصل، فيتناول على الوجه[٣] المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه. فإذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للإنتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الإقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نِعماً، وعدت مِنناً، وسميت خيراً وفضلاً.

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا، وفي الدين. وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما[٤]، أو بنوع ما، أو بقدر ما، وكانت مصالحه تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية، كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الإختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف. وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار، لأن تهيئته لا تقوى على غيره، فزاد على الرغيف مثله، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أوّلاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة؛ وفي جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى

---

(١) سيأتي تمثيله بالغناء المتضمن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ. فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير، فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك.

(٢) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله: (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم) ومثل قوله: (إن جهة الإمتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله: (وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها، كما قال: (ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل.

(٣) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف الآتي.

(٤) أي من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة. وقوله: (أو بنوع) كتجارة مثلاً وقوله: (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداده. ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا.

عليه الطباع، فصار شاقاً عليه، وربما ضاق نفسه، واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى؛ وفي جهة عاقبته؛ فإن أصل كلّ داءٍ البَرَدَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا فالرب تعالى قد تعرّف إلى عبده بنعمه، وامتنّ بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الإمتنان لا تزول[1] أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر. وأيضاً فإن وجه الذم تضمن النعمة واندرجت تحته، لكن غطى عليها هواه. ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه؛ والأصل هو النعمة، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الإكتساب والإستعمال المذموم. فهذا أيضاً مما يدل[2] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

---

(١) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجيء مع جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها فهذا قريب من قوله: (وأيضاً فإن وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الإندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه. فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع.

(٢) أي كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول) كما أشرنا لذلك. وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه =

والثالث: أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ هم يكفرون﴾ [العنكبوت: ٦٧] ﴿ولَكِنَّ أكثرَ الناسِ لَا يَشكرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣] وقوله: ﴿وهُوَ الذي سخَّرَ البحرَ لِتأكلُوا منهُ لَحْماً طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤] إلى قوله: ﴿ولَعلَّكُم تشْكُرُون﴾[النحل: ١٤] فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به يُناط التكليف داخلتهَا من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت أولاً، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثَم انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف، وكلٌّ بقضاء الله وقدره ﴿والله خلقكُمْ وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] وفي الحديث: «إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكُم ما يفْتَحُ اللهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا» فقيل: أيأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلا[1] بالخير، وإن ممَّا ينْبِت الرَّبيعُ ما يقْتُلُ حبَطاً أو يُلِمّ» الحديث[2].

وأيضاً فباب سد الذرائع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طَلب ترك ما ثبت طلب[3] فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمنوا لا تقُولوا رَاعِنا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿ولاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة.

= أيضاً عندما صار مطلوباً بالقصد الثاني. بقي ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل، لأن قوله: (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة، تحتاج إلى بيان ودليل.

(١) أي إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده. فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد. ولكن ليس هذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه. كما أشار إليه الحديث؛ فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذلك من تصرفها هي. فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر. ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هكذا (مما ينبت الربيع) وفي بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر. والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات.

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١١٣).

(٣) المراد بالطلب الإذن. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً.

وهكذا[١] الحكم في المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسردِ الصيام، والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً[٢] وعائداً على الواجب بالنقصان؛ كقوله: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفَر[٣]» وأشباه ذلك.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على خلافه، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع، على سواء[٤] فإن الله عز وجل قال: ﴿وهوَ الذي خلقَ السمواتِ والأرضَ في سِتَّةِ أيَّامٍ، وكانَ عرْشُهُ على الماءِ لِيَبْلُوَكُم أيُّكُمْ أحسنُ عمَلاً﴾ [هود: ٧] وقال: ﴿الذي خلَقَ الموتَ والحياةَ لِيَبْلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملاً﴾ [الملك: ٢] وقوله: ﴿ولَنَبْلُوَنَّكم حتى نعلَم المُجاهدين مِنكم والصابرينَ ونبْلُوَ أخبارَكم﴾ [محمد: ٣١] وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للإبتلاء والإختيار، ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، لكن بحسب ذلك الإبتلاء، والإبتلاء إنما يكون بما له جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة. ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها ـ من حيث هي ـ مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها، وتصرفاتُ المكلفين بالنسبة إليها على سواء. فإذا عُدَّت نعماً ومصالح من حيث تصرفات المكلف، فهي معدودة فتناً ونقماً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً، ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للإنتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة،

---

(١) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح. وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه.

(٢) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً، كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً، كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها. فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد جاء في مثله «ليس من البر ـ الحديث» كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرخص. فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هذه العوارض.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٢١).

(٤) راجع إلى المدح والذم. أي فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى.

ومهيأة للتصرفين معاً، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعماً فقط؟ وكونها نقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟

فالجواب أن لا معارضة في ذلك، من وجهين:

أحدهما: أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك. وهذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن[1] في العقل ولا يوجد في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه. فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنقم خالصة، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول. ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم، كقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأرضَ مِهاداً والجبالَ أوتاداً؟﴾ [النبإ: ٦] إلى آخر الآيات! وقوله: ﴿هوَ الذي أنزَلَ مِنَ السمَاء ماءً لكمِ منه شرابٌ ومنه شجَرٌ﴾ [النحل: ١٠] إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق، أو يقال إنها نِعم بالنسبة إلى قوم، ونقمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً، وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] وأنه ﴿هُدًى للمُتّقين﴾ [البقرة: ٢] لا لغيرهم وأنه ﴿هُدًى ورحمةً للمُحْسنين﴾ [لقمان: ٣] إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو هو محتمل لأن يكون هدى أو ضلالاً. نعوذ بالله من هذا التوهم.

لا يقال: إن ذلك قد يصح بالإعتبارين المذكورين[2] في أن الحياة الدنيا لعب ولهو،

---

(١) هذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة. وأيضاً فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع. والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها المعارضة، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه. فتغاير الوجهان.

(٢) أحدهما الإعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها. والثاني الإعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة. وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الإعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الإعتبارين.

وأنها سلم إلى السعادة، وجِدٌ لا هزلٌ ﴿وَمَا خلَقْنَا السماءَ والأرضَ وما بينَهما لاعبين﴾ [الأنبياء: ١٦].

لأنا نقول: هذا حق[١] إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الإجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم.

والوجه الثاني: أن كون النعم تئول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المُكلّف؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعملها على غير الوجه المقصودِ فيها هو الذي صيرَّها كذلك؛ فإن كونِ الأرض مهاداً والجبال أوتاداً، وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً؛ وفعلُهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه.

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن، فإنهم لمَّا مُثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه، تركوا التأمل والإعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير إلتفات إلى المقصود، وقالوا: (ماذا أرادَ الله بهذا مثلاً؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا، بقوله: ﴿يُضِلُّ بهِ كثيراً ويهدِي به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦] ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وما يُضِلُ به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] نفياً لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي كما قال أولاً ﴿هُدًى للمُتقِّين﴾ [البقرة: ٢] لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل من أجله. وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى[٢]

---

(١) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الإعتبارين، ولكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم، كما يدل عليه ظاهر الآيات. وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً. كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غياً وضلالاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن. فاعرف هذهِ السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن. وفي قوله تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ إشارة إلى هذا كما يأتي.

(٢) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله: (وكل بقضاء الله وقدره).

فإذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم .

وأما الثاني: وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[١] فكذلك أيضاً؛ لإنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فصار الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صدٌّ عما هو خادم[٢] لذلك، فصار خادماً لضده.

ووجه ثان، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلاً، كقوله تعالى: ﴿وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً﴾ [الجمعة: ١١] يعني الطبل أو المزمار أو الغناء. وقال في معرض الذم للدنيا ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ﴾ [محمد: ٣٦][٣] الآية! وفي الحديث[٤] «كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة[٥]» فعده مما لا فائدة فيه؛ إلا الثلاثة، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أو لاحقاً به استثناها ولم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هذا الضرب لم يقع الإمتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول، فلم يقع إمتنان باللهو من حيث لهـو، ولا بالـطرب ولا بسببه[٦]

---

(١) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد.

(٢) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة)؛ لأنه لو كان كذلك لكان منهياً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط، وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها، الخادمة للمراتب الثلاثة، فيكون خادماً لضد هذه المراتب، فكان مذموماً بالقصد الأول.

(٣) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول.

(٤) تقدم (ج ١ ـ ص ١٢٩).

(٥) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

(٦) أي والإمتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها﴾ الآية. وقوله: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل. وما وقع فيه الإمتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج عن العادات المستحسنة. ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجهاً آخر مستأنفاً، كأنه يقول: وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات، =

من جهة ما يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هذا القسم خارج عنها بالجملة. ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتعات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص[١] به في أصل الخلق، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة. ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التي أخرجَ لِعبادِهِ والطَّيِّباتِ مِن الرِّزق﴾ [الأعراف: ٣٢] وقال: ﴿والأرضَ وضعَها لِلأنام﴾ [الرحمن: ١٠] - إلى قوله: ﴿يَخرُجُ مِنهما اللُّؤلُؤُ والمَرْجان﴾ [الرحمن: ٢٢] وقوله: ﴿والخيلَ والبِغَالَ والحَمِيرَ لتَرْكَبُوها وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] إلى أشباه ذلك[٢]؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرُّف الله إلينا بشيء خلق للهو واللعب.

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول؛ كلذة الطعام، والشراب، والوقاع، والركوب، وغير ذلك؛ وطلبُ هذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائزٌ وإن لم يطلب[٣] ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب، بالتفرج في البساتين، وسماع الغناء، مما هو مقصود للشارع فعله. والدليل على ذلك أمور: منها: بثّها[٤] في القسم

= بخلاف هذا القسم فخارج عنها، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقي الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت؟ أم ما هو؟

(١) أي لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به. ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات: فالأولى جعل الإمتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم. والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما. وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب. وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع الإمتنان باللهو، أي لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو فلا يتأتى الإمتنان به كذلك.

(٢) تتميم لقوله: (ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق).

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد، وإن لم يقصد معها ما يخدم الضروري، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً. وبهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً فانظر لم لم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده.

(٤) أي انتشارها ومصاحبتها لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها. أي فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً.

الأول. ومنها:[١] أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿ولكم فيها جمالٌ حِينَ تُريحونَ وحِينَ تَسرحُون﴾ [النحل: ٦] وقال: ﴿والخيلَ والبغال والحمير لِتَرْكَبُوها وزِينةَ﴾ [النحل: ٨] وقال: ﴿ومِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ والأعناب تَتَّخِذُونَ مِنه سَكَراً[٢] ورِزْقاً حَسَناً﴾ [النحل: ٦٧]، وما كان نحو ذلك. وهذا كله في معرض الإمتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين بها، واتخاذُ السكر راجع[٣] إلى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول «ومنها» أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به أيضاً[٤] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان، فلا ينبغي أن يفرق بينهما.

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثاً[٥] في المطلوب بالكل فهو فيه خادم لمطلوب الفعل. وأما إذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود، وهي مسألة النزاع، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه.

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثةٌ»[٦] فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد، وأبطل البواقي. وفي الحديث[٧] أن أصحاب رسول الله ﷺ مَلُّوا مَلَّة فقالوا: يا رسول الله حدثنا! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل: ﴿الله نزَّلَ أحسنَ الحديثِ كِتاباً مشابهاً﴾ [الزمر: ٢٣] الآية! فذلك في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجِد فيه غاية ما طلبتم[٨]، وذلك ما بث فيه من الأحكام، والحِكم، والمواعظ، والتحذيرات،

---

(١) معارضة للوجه الثالث.

(٢) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الإمتنان فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين.

(٣) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر.

(٤) أي وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير، لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها.

(٥) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو. والثاني محل النزاع. والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قررناه.

(٦) تقدم (ج ١ ـ ص ١٢٩).

(٧) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس.

(٨) انظره مع قوله: (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفق بينهما، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ فأجيبوا إلى خير مما طلبوا. يعني ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري وهو الدين.

والتبشيرات الحاملة على الإعتبار والأخذِ بالإجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم، وهذا خلاف ما طلبوه. قال الراوي: ثم ملوا ملة، فقالوا: حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن! فنزلت سورة يوسف فيها آيات. ومواعظ، وتذكيرات، وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك. فدُلّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات، لا ما هو خادم لضد ذلك. وفي الحديث أيضاً: «إنّ لكلّ عابدٍ شِدَّةٍ[١]، ولكلِّ شِدة فَترة؛ فإما إلى سُنة، وإما إلى بدعة. فمنْ كانت فَترَته إلى سنة فقد اهتدَى، ومَن كانت فَترته إلى غير ذلك[٢] فقد هَلَك».

وأما آيات الزينة والجمال والسَّكرَ فإنما ذكرت فيها[٣] لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم. وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم[٤] له، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن حرَّم زِينـةَ اللهِ التي أخرجَ لِعبـاده﴾؟

---

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ «لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى. ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك» عن أبي عاصم وابن حيان في صحيحه. وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبي ﷺ عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال: «لكل عامل شرة الخ» إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله: «ومن أخطأ فقد ضل» وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء. وفي النهاية ضبطها بالراء. فلعل ما هنا تحريف، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة، وهي النشاط والرغبة والحديث يذكر في باب الإقتصاد في الأعمال كحديث «خير الأمور أوساطها».

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب. وذلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس. والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا.

(٣) أي ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها؛ كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً، وفصلها في آيات أخرى كاللبن، والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذلك كما قال فيه: (ولكم فيها منافع كثيرة). ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى أعني التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية ﴿المال والبنون﴾ فإن هذه من باب آية ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة. هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا، لا على لفظ آيات، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح.

(٤) أي وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل.

[الأعراف: ٣٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ الله جَميلٌ يُحبُّ الجَمال»[١] «إن الله يُحِب أن يَرى[٢] أثَرَ نِعْمتِه على عَبْدِه»[٣]. وأما السُّكر فإنه قال فيه: ﴿تَتَّخِذُونَ منه سَكراً﴾ [النحل: ٦٧] فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه، وقال: ﴿ورِزقاً حسَناً﴾ [النحل: ٦٧] فحسَّنه. فالإمتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف، لا بنفس التصرف، كالإمتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف، فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤتِ بغيرِ المشروع قط على طريق الإمتنان به كسائر النعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أرَأيتم ما أنزلَ الله لكم مِن رِزْقٍ فجعلتم مِنه حَراماً وحَلالاً﴾ [يونس: ٥٩] الآية! فتفهَّم هذا.

وأما الوجه الثالث: فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما. وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، إذا[٤] كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل؛ كملاعبة الزوجة؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها؛ والإستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كلُّ هذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول. أما الإستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله؛ فإن جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو[٥] خادم للمطلوب الفعل، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول؛ اذ جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا[٦] لم يداوم عليه. وهذا ظاهر لمن تأمله.

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ١٣١).

(٢) أي فرؤية أثر النعمة مما يخدمها. وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً. راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ.

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ١٣١).

(٤) لعل الأصل (إذ) لا إذا، فهو تعليل لسابقه.

(٥) أي النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً: أي فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة. أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلاً فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذلك اختلف حكمهما.

(٦) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها فلهذا نهى عن الدوام.

فصل

فإن قيل: هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمن[١] ضد ما اقتضاه في وضعه الأول، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال، في الإستعمال للمباح أو ترك الإستعمال. وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب أنه ينبني عليه أمور[٢] فقهية، وأصول عملية:

منها: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض. وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل[٣] وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج[٤]، أو تكليف ما لا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه. وما سواه فمعفو عنه، لأنه بحكم التبعية[٥] لا بحكم الأصل. وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الأحياء على وجه أخص[٦] من هذا. فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

---

(١) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما: (وَقد يصير مطلوب الخ) وقوله: (على ما يقتضيه الحال الخ) أي فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهى عنه، وإلا فلا.

(٢) أي فروع في مسائل متنوعة. وقوله: (وأصول عملية) أي قواعد كلية تفيد عملاً كما سيقول: (فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد).

(٣) يرجع إلى قوله: (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده.

(٤) يرجع إلى قوله: (خادم). وقوله: (أو تكليف) راجع إلى قوله: (إما مطلوب بالأصل)، فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً. فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري وكان يتحرج فقط بتركه كان خادماً للمطلوب بالأصل.

(٥) أي لضروريه أو حاجيه فقط. ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد، وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلة في المباح.

(٦) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها. فهو يقول: إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة =

وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه ـ فإن قيل فالحمام دار يغلب المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً. فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا الحمَّام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكر، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه؛ والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً هذا ما قاله. وهو ظاهر في هذا المعنى[١].

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها. وهذا إذا أدى الإحتراز من العارض للحرج؛ وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع النهي سعة كسد الذرائع ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان: فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحاً[٢]. ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب[٣]، فإن الإعتبار الأصل رسوخاً حقيقياً، واعتبارُ غيره تكميلي من باب التعاون. وهو ظاهر.

أما إذا[٤] كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن[٥] والحالة هذه أن يستوفي المكلف حظه منه، فلا بد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره. وفي كتاب الأحكام بيان

= عنها، فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الإستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعاً للحرج ولتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو.

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح، وفضله هناك تفصيلاً وافياً.

(٢) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح.

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لكن الأصل في الأشياء الطهارة فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب.

(٤) هذا مقابل قوله: (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق.

(٥) تفريع على النفي وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر وعولنا على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه. أما هنا فليس كذلك، فحظه منه كالعدم، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله: (فلا بد من تركه) تفريع على قوله: (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز.

لهذا المعنى في فصل الرخص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذر السلف من التلبس بما يجر إلى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات. وقد ذكر عن مالك أنه ترك[١] الجمعات، والجماعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل إلا مع مخالطة الناس؛ وهكذا غيره، وكانوا علماء، وفقهاء، وأولياء، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات. وهذا كله له دليل في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلم غَنماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبالِ ومواقعَ القَطْرِ، يَفِر بدينه مِن الفِتن[٢]»، وسائر ما جاء في طلب العزلة، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه. فكيف بالمباح؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد، من وجهين:

أحدهما: أنا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها[٣] فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه. ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء، لأنا لم نتعرض[٤] في هذه المسألة للنظر فيه.

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن، فإنها في الغالب قادحة في أصول[٥] الضروريات، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض

---

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى. فليس مما نحن فيه.

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) أي من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج.

(٤) انظره مع قوله: (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله: (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر، يجري فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب. وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء؟ وكذلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج القادح.

(٥) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق.

بين المصلحة الحاصلة بالتلبس، مع المفسدة المنجرة بسببه، أو ترك[1] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام. فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال.

فصل

ومنها: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذلك وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل[2]؛ لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب، وطلبه بالقصد الأول. وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام.

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادم المطلوب الفعل انقلابهُ طاعة؛ إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن. وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك لم يصح[3] انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل؛ لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن، وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول. وإذا أخذ من جهة الحظ فليس

---

(١) عطف في المعنى على قوله: (للإشكال) أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبنياً للمجهول أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء.

(٢) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلاً تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله: (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعني ومتى أخذ كذلك بريء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة.

(٣) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده. وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب أي الكلي، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة.

بطاعة، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة. فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب، فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدٌّ لها. وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة، وقد مر[1] بيان ذلك. وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح، فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة. وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق[2] فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فاللعب والغناء ونحوهما أذا قصد بإستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة، فقد صارت على هذا الوجه طاعة، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة:

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء، بل من جهة ما تضمن من ذلك، لا[3] بالقصد الأول، فإنه استوى مع النوم مثلاً، والإستلقاء على القفا، واللعب مع الزوجة، في مطلق الإستراحة؛ وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح، فإذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه، فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب[4] في القسم كما تبين. ولو اعتبر[5] فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك. هذا خلف. وإنما يصير هذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة، كذلك ما كان في معناه أو شبيهاً به.

---

(١) أي في المسألة الرابعة من المباح.

(٢) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة، لأنه من قسم المنهي عنه بالكل، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له، لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً، لأنه منهي عنه.

(٣) أي لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معيناً بل صاد عن المطلوب.

(٤) أي بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي، لأنها امتثال أمر الشارع.

(٥) أي لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذلك ما نهى الشارع عن استدامته، لأنه يكون حينئذ خادماً لمطلوب الشارع. والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل. فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة.

فصل

ومنها: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قَليلٌ تُؤدِّي شكْرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تُطِيقُه[١]» ثم دعا له بعد ذلك. فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الإكتساب أو أصل الطلب، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الإكتساب له، كقوله. «إنّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرجُ الله لكم من بَركاتِ الأرض» قيل: وما بركاتُ الأرض؟ قال: «زَهرةُ الدنيا» فقيل: هل يأتي الخيُر بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، وإنّ هَذا المالَ حُلوةٌ خَضِرةٌ» الحديث! وقال حكيم بن حِزام: سألت النبي ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: «إنَّ هذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ» الحديث[٢]! وقال «المكْثِرُون هُم الأقلونَ يوم القيَامة» الحديث[٣]! وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينه عن أصل الإكتساب المؤدي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفايه، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب، وإنما الإكتساب خادم لذلك المطلوب، فلذلك كان الإكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير ملي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل، لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبي ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به. وهو ظاهر من هذه القاعدة.

والفوائد المبينة عليها كثيرة.

المسألة السادسة عشرة:

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسدِ الناشئة عن مخالفة ذلك.

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٢٦٤).

(٢) تقدم (ج ١ ـ ص ١١٣).

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ «إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيراً فنفخ فيه يمينه وشماله الخ» عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر، وفي رواية لمسلم «إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا» واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما.

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الإقتضاء إلى أربعة أقسام: وهي الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وثَمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الإنقسام، بل يبقي الحكم تابعاً لمجرد الإقتضاء، وليس للإقتضاء إلا وجهان: «أحدهما» اقتضاء الفعل، و«الآخر» اقتضاء الترك. فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم. وهذا الإعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا ببين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه محرم. وهؤلاء هم الّذين عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر[١] في أحكام الرخص. وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين:

أحدهما: من جهة الآمر، وهو رأي من[٢] لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الإقتضاء، وهو[٣] شامل للأقسام كلها، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي، وذلك قبيح شرعاً، دع القبيح عادة وليس[٤] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة. ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الإعتبار، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة، وهذا رأي أبي المعالي في «الإرشاد» فإنه لم ير الإنقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي،

---

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقاً فهو رخصة. والعزيمة هي الأولى التي نبه الله عليها بقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات. فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة.

(٢) هو أبو منصور الماتريدي. قال إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح الفعل على الترك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر فيكون معناه طلب الكف أي ترجيح الترك على الفعل. وقوله: (الآمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله: (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله: (وهو رأي الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الآمر. وهو يحتاج إلى نص منه. إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي.

(٣) أي الاقتضاء، لأنه الطلب بلا شرط شيء.

(٤) أي وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة. وقوله: (بهذا الاعتبار) أي مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة، والمعقول أنه باعتبار الآمر لا فرق.

وإنما صح عنده الإنقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع قطع النظر عن الآمر والناهي. وما رآه يصح في الإعتبار.

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي. وله اعتبارات:

أحدها: النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها، فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي، تقتضي التقرب من المتوجه إليه؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك. فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب، لأن الجميع يقتضيه، حسبما دلت[1] عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده، لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد في القصد التقرب والهرب عن البعد.

والثاني: النظر إلى ماتضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الإمتثال، وضدٍّ ذلك عند المخالفة، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، فالباني على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول[2] في القصد إلى التقرب. وأيضاً[3] فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى مكمِّلٍ خادم، ومكمَّلٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات، وبالضد فالأمر[4] راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها، فكان الإفتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الإفتقار، فحكم عليها بحكم واحد. وعلى هذا الترتيب ينظر في

---

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً. وقد أخر المكروه والحرام عن قوله: (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعدما يدل عليه. فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع لكان أظهر.

(٢) أي كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول. فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة.

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني. ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات، فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما.

(٤) أي المسمى في عرف غير هؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال. ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً.

المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها[١] وأنساً بها؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها، حتى قيل: «المعاصي بريد الكفر»، ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبونَ﴾ [المطففين: ١٤] وتفسيره في الحديث[٢] وحديث[٣]: «الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن وبينهما أُمور مشتَبِهات» الخ، فقوله[٤] «كالراعي حول الحِمىَ يُوشك[٥] أن يقع فيه». وفي قسم الإمتثال قوله: «وما تقرَّب إليّ عبدي بشيء أحبَّ إليّ مما افترضتُ عليه» الحديث[٦].

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الإرتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى: ﴿وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرضِ جميعاً مِنه﴾ [الجاثية: ١٣] وقوله:

---

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها، كما يمهد الرائد لمن وراءه. ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها، كما في حديث البخاري «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده» أي فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده.

(٢) حديث الترمذي وصححه «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه. وهو الران الذي ذكره الله تعالى» ومعنى ران على قلبه غطاه. أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر. وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام. أما الحديثان بَعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما فالقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث «ما تقرب إلي عبدي». والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث «الحلال بين» فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٣) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٦).

(٤) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه. وإما أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف في تأليفه.

(٥) أي فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم، حيث يكون المشتبه فيه إما مكروهاً أو خلاف الأولى فقط.

(٦) جزء من حديث أخرجه البخاري. وأوله: «قال الله تعالى من عادى ولياً فقد آذنته بحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به الخ» فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها.

﴿الله الذي[1] أنزلَ مِنَ السماء ماء فأخرجَ به منَ الثّمراتِ رِزقاً لكم﴾ [إبراهيم: ٣٢] إلى قوله: ﴿وإنْ تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها إنَّ الإنسانَ لَظلوم كفار﴾ [إبراهيم: ٣٤] وأشباه ذلك، فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً.

وهذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء» وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهي ونهي. فإمتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه أخر يكفي منها ما ذكر. وهذا النظر[2] راجع إلى مجرد اصطلاح، لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي ـ كما يقول الجمهور ـ بحسب التصور[3] النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وما خلقتُ الجِنّ والإِنْسَ إلا لِيعبُدون﴾ [الذاريات: ٥٦] أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود، في التوجه إلى الواحد المعبود. وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحَّة العبد لسيده في طلب حقوقه، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

فصل

ويقتضي هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر[4] أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبُهم الأخذ بالعزائم. وقد تقدم

---

(١) تصويب الآية: «وأنزل» بدلاً من: «الله الذي».

(٢) أي الذي بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي.

(٣) أو كما قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر).

(٤) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول: (مخالفة الأمر والناهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله: (ناقضت وضع المصالح) فيقول: (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريعاً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني.

أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات، وتركُ شيء من المأمورات مع الإستطاعة مخالفة، فالنزول إلى المباح على هذا الوجه مخالفة[1] في الجملة، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيُّها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إلى الله في اليوم سبعين مرة[2]» وقوله: «إنه ليغُان على قلبي فاستغفر الله» الحديث[3] ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون﴾ [النور: ٣١] ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال ـ إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها ـ نقصاً وحرماناً، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقلُ لا يرضى بالدون. ولذلك أمر بالإستباق إلى الخيرات مطلقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين، وقال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقرّبين*[4] فروْحٌ وريْحانٌ وجنةُ نعيم* وأما إن كان من أصحاب اليمين﴾ [الواقعة: ٨٨ ـ ٨٩ ـ ٩٠] الآية. فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل، حتى يعدّوا مَن لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بطالاً. وهذا مجال لا مقال فيه. وعليه أيضاً نبه حديث[5] الندامة يوم القيامة، حيث تعم الخلائق كلهم، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً.

فإن قيل: هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

(١) أي فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة.
(٢) رواه النسائي، كما في كنوز الحقائق للمناوي.
(٣) بقيته «في اليوم سبعين مرة» أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني.
(٤) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة: ﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾ فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم يضف مثل ذلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضـل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (في سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التي أعدها لهم.
(٥) حديث الترمذي «ما من أحد يموت إلا ندم: إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع» وبتطبيقه على عبارته نجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث. وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث. أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث. ومع ذلك فحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه.

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود. وقد ثبت[(١)] أن الجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها[(٢)] في الأكملية والأرجحية. وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فضلْنا بعضهم على بعض﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقال: ﴿ولقدْ فضَّلْنا بعضَ النبيِّين على بعض﴾ [الإسراء: ٥٥] ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الإقتصار على مرتبة دون ما فوقها. فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي، وتتحسر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين، وما أشبه ذلك. ولما فضل رسول الله ﷺ بين دور الأنصار وقال: «في كل دُور الأنصار خير[(٣)]» قال سعد بن عبادة: يا رسول الله خُيِّر دور الأنصار فجُعِلنا[(٤)] آخراً، فقال: أوَ ليس بحسْبكم أن تكونوا منَ الخيار؟[(٥)] وفي حديث آخر: «قد فضلكم على كثير»[(٦)] فهذا يشير إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً فلا تعارض بينهما والله أعلم. وقد يقال إن قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين» راجع [(٧)] إلى هذا المعنى، وهو ظاهر فيه. والله أعلم.

المسألة السابعة عشرة:

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق[(٨)] لله وما هو حق للعباد؛ وأن ما هو حق للعباد

---

(١) في حديث الترمذي.

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراؤون أهل الغرف كما تتراؤون الكواكب في السماء.

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٥).

(٤) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل. وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة. أي فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية.

(٥) بقية الحديث المذكور.

(٦) رواه البخاري.

(٧) أي يعتبرها المقربون سيئات، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها. وهو من هذا الباب.

(٨) أي صرف. والله غني عنه، فهو راجع إلى مصلحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك. ومنها ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله مغلب، كحفظ النفس، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل. والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب، كالعتق للعبد مثلاً. هذا، ولكنه في التفريع أجمل. ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهذا معقول.

ففيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً[١] عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد، ومعنى ذلك أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿ولله على النّاسِ حجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليهِ سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فلامتثاله هذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق، وإلى زاد يبلغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً وإلى استعانته بالرفقة والصحبة، لمشقة الوحدة وغرورها، وإلى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للإمتثال، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم[٢] عليه

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك، فينتهض إلى الإمتثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالي[٣] أو الموت آخذاً للإستطاعة أنها باقية ما بقي من رمقه بقية، وأن الطوارق[٤] العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الإستطاعة المشروطة راجع إليها[٥].

---

(١) أي فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً ولا يقال إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما.

(٢) أي إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعني ولكنه لا يزال متوجهاً، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه. ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً.

(٣) أي الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية.

(٤) لعلها (الطوارىء) بالهمز، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب. وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز ولا بالقاف وقوله: (أو ليست بطوارىء) نظر أرقي مما قبله.

(٥) فكأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها.

وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم[١] ما يدل على صحة ذلك الإسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولاً[٢] كقوله تعالى: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنْسَ إلاَّ ليعبدونِ*ما أريدُ مِنْهُمْ مِنْ رزقٍ وما أُريدُ أن يُطعمون﴾ [الذاريات: ٥٦ و٥٧] وقوله تعالى: ﴿وأْمُرْ أَهْلَكَ بالصَّلاَةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهاَ لا نسأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ للتقْوى﴾ [طه: ١٣٢] فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد، فاقتضى الكلام أن من اشتغل[٣] بعبادة الله كفاه الله مؤونة الرزق. وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة، والمفاسد المتوقاة، وذلك لأن الله قادر على الجميع. وقال تعالى: ﴿وإن يمسَسْكَ الله بضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ[٤] لَهُ إلاَّ هُو، وإنْ يُرِدْكَ بخَيْرٍ فَلاَ رَادَّ لفضلِه[٥]﴾ [يونس: ١٠٧] وفي الآية الأخرى: ﴿وإن يمسسك بخَيْرٍ فَهُو عَلى كلِّ شيءٍ قَدِير﴾ [الأنعام: ١٧] وقال: ﴿ومَنْ يَتوَكَّلْ عَلى الله فَهُوَ حَسْبُه[٦]﴾ [الطّلاق: ٣] بعد

---

(١) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب.

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى: ﴿لا نسألك رزقاً﴾ وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه. ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق. وقوله: (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان، لأنه أين التعارض في الآيتين؟ وأين الترجيح؟ بعدما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية: ﴿وأمر أهلك﴾.

(٣) يعني دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك. لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمنياً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً، فيأتي الرزق بمجرد الإشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: (ادع الله أن يوسع على أمتك) فقال له: (أفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ). وأما آية ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ فمحل الجزاء قوله: ﴿من حيث﴾ كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص. وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث.

(٤، ٥) أي أي ضر وأي خير أراده لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه إليك، لا يغالبه أحد. هذا ظاهر. ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل.

(٦) نعم. وقد ورد «اعقلها وتوكل» و«لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل ـ تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح، فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب.

قوله: ﴿ومن يتَّق الله يجعلْ لهُ مخرجاً ويرزقْهُ من حيثُ لا يحتسب﴾ [الطلاق: ٣] فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والثاني: ما جاء في السنة من ذلك، كقوله ﷺ: «احفظ الله يحفظك، إحفظ الله تجده أمامك، تعرَّف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة، إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله. جفَّ القلم بما هو كائن. فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه» الحديث[١]! فهو كله نص في ترك الإعتماد[٢] على الأسباب، وفي الإعتماد على الله، والأمر بطاعة الله. وأحاديث الرزق والأجل[٣] كقوله: «اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ، ولا مُعطيَ لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد[٤]» وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد: «إن يكنه فلا تطيقه[٥]» وقال: «جف القلم بما أنت لاقٍ[٦]» وقال: «لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صفحتها، ولتُنكح فإن لها ما قدِّر لها»[٧] وقال في العزل «ولا عليكم أن لا تفعلوا، فإنه ليست نسمة، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة[٨]» وفي الحديث «المعصوم من عصم الله[٩]» وقال: «إن الله كتب على ابن آدم حظةً من الزنى أدرك ذلك لا محالة[١٠]» إلى سائر ما في هذا

---

(١) أخرجه الترمذي. وأخرجه رزين بأطول من الترمذي، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله: «فإن استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فإن لم تستطع فإن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً».

(٢) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب، لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجد الله المسبب، كما هو مجرى العادة. وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال.

(٣) أي وغيرهما: فالحديثان الأولان فيهما، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً.

(٤) رواه البخاري.

(٥) إحدى روايات مسلم وفي رواية البخاري (فلن تسلط عليه) أي أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله، لأن ما في قدر الله ليس كذلك.

(٦) رواه البخاري عن أبي هريرة في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الإذن بالاختصاء لتضرره بالعزوبة مع فقره.

(٧) أخرجه في التيسير عن الستة، وفي اللفظ بعض اختلاف، ومحل الشاهد متفق عليه.

(٨) حديث أبي سعيد في غزوة بني المصطلق وأنهم سألوه ﷺ عن العزل فقال: (لا عليكم الخ) أي لا ضرر عليكم في عدم العزل؛ لأن العزل وعدمه سواء. فأي نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل. والحديث أخرجه الستة كما في التيسير.

(٩) أخرجه البخاري في القدر في باب (المعصوم من عصم الله).

(١٠) رواه الشيخان. وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات. ولذلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا =

المعنى مما هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والثالث: ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت[1] قدماه وقال: «أفلا أكونُ

= نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فلماذا نأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في الطاعات أيضاً وبالجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين؛ لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب.

(١) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث. أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا﴾ وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال. وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً (قم فأنذر إلى قوله: ولربك فاصبر) وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده؟ ويخوفونك بالذين من دونه إلى قوله: أليس الله بعزيز ذي انتقام) وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المالئين للسموات والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها. بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة، وأن ورد أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة﴾ الآية. وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول. فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد. فكيف يعد هذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط أو الأسباب بلغ الرسالة، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل ﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾ ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾ وأمثال ذلك، وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك. نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه. وآية ﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾ تؤيد ما ذكرنا، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك، ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأفصح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قالا معاً ﴿إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾ فلما سمعا التأييد بقوله تعالى: ﴿لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى﴾ سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته. وقول هود: ﴿فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون﴾ أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد، فليس مما نحن فيه أيضاً، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به. نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة =

عبداً شكوراً[١]». وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف[٢] من قومه حين تمالؤوا على إهلاكه، ولكن الله عصمه وقال الله له: ﴿قُلْ لن يُصِيبَنا إلاّ ما كَتَبَ الله لنا﴾ [التوبة: ٥١] الآية! وقال له: ﴿ولا تُطعِ الكافرينَ والمنافقينَ ودَعْ أذاهُم وتوكل على الله﴾ [الأحزاب: ٤٨] فأمره باطّراح ما يتوقاه فإن الله حسبه؛ وقال: ﴿الّذِين يُبَلّغون رسالاتِ الله ويخشَوْنَهُ ولا يَخشَوْنَ أحداً إلا الله﴾ [الأحزاب: ٣٩] وقال قبل ذلك: ﴿وكان أمرُ الله قَدَراً مقْدُوراً﴾ [الأحزاب: ٣٨] وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فكيدوني جميعاً ثم لا تُنْظِرون؛ إني توكلت على الله﴾ [هود: ٥٥ و٥٦] الآية! وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿ربنًا إنّنا نخاف أن يفرُط علينا أو أن يَطْغَى﴾ [طه: ٤٥] فقال الله لهما: ﴿لا تخَافا، إنّني معكما أسْمَعُ وأرَى﴾ [طه: ٤٦].

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غيرَ أولي الضَّرَر﴾ [النساء: ٩٥] ولكنه كان بعد ذلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر، فادفعوا إليَّ اللواء وأقعدوني بين الصفين! فيترك ما مُنح من الرخصة، ويقدم حق الله على حق نفسه. وروي عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً، فلما أُمروا بالهجرة وشددّ عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يطاق، قال لبنيه: إني أجد حيلة فلا أعذر، احملوني على سرير! فحملوه، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك. الحديث! وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ أنا وأخٌ لي أُحُداً، فرجعنا جَريحين فلما أذَّن مؤذّن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي: أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منا إلا جريح ثقيل، فخرجنا مع رسول الله ﷺ، وكنت أيسر جُرحاً منه، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة ومشى عقبة، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون. وفي النقل من هذا النحو كثير. وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

= وأخيه مما نحن فيه فإنهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾، وذلك داخل في الرخصة بالإطلاق الأول المشهور، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً.

(١) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أفلا أكون عبداً شكورا» أخرجه الخمسة إلا أبا داود (تيسير).

(٢) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلاً، لكان أليق، فسيأتي في وصف الرسل (ولا يخشون أحداً إلا الله) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف.

فإن قيل: إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

وأيضاً فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب: فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم، كالمندوبات. فكيف يقال إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة؟ هذا لا يستقيم في النظر.

وأيضاً فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر، كقوله تعالى: ﴿ولا تُلقوا بأيديكم إلى التَّهُلكة[1]﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿وتَزَوَّدوُا﴾ [البقرة: جزء من الآية رقم ١٩٧] وقوله: ﴿وأعِدُّوا لهم ما استَطَعتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمن رباطِ الَخيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]الآية! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذلك أصحابه. والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه[2] فلا بد من صحة أحدهما؛ وإن صح بطل الآخر. وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه، والترجيح من غير دليلٍ تحكّم.

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب، بل يدل على تقديم[3] بعض الأسباب خاصة ـ وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى ـ على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه. فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض. ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذلك في مواطن كثيرة، وندبهُ إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة. وقد مر في فصل الأسباب

---

(١) قد يقال أن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا، لأن هذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى، وكما قال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك. وكذا يقال في آية (وأعدوا لهم) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً.

(٢) يريد بل يقتضي خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه.

(٣) أي أن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أي لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته.

من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب. هذا جواب الأول.

وأما الثاني فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب عزائم المطالب، وبيانُ ذلك في فصل الرخص والعزائم. وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض. وأيضاً فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات، خادمٌ للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلأجل هذا كله قد يسبق[1] إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

وأما الثالث فلا معارضة فيه؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم العباد على حقوق الله أصلاً، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلاً، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[2] يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذلك. فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة، بل هو الأحق على الإطلاق. وهذا فقه في المسألة حسن جداً[3] وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى. وقد تبين هذا في موضعه.

المسألة الثامنة عشرة:

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى

(١) هو كما ترى من الخطابة.

(٢) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى.

(٣) نعم، فقه حسن. ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله.

جهة التعاون، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة فلا يصح[١] ولا بد من التفصيل: فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون.

فإن كان الأول[٢] فحاصله راجع[٣] إلى قاعدة سد الذرائع، فإنه منع الجائز[٤] لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد مر ما فيه[٥]، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل، إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد.

والثاني: اعتبار جهة التعاون، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال[٦] الممنوع، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل.

---

(١) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الاتفاق على عدمه.

(٢) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور. والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال: (لا حكرة في سوقنا) الحديث.

(٣) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل، كمالك. ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون. وقوله: (فإنه منع الجائز) مبني على إعمالها.

(٤) أي المأذون فيه، لأن الموضوع الأمر.

(٥) وأنه متفق عليه في الجملة، وإنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل.

(٦) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولاحق الكلام أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه، أو بالعكس.

فإن كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط ـ (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهى عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل: إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي، فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج ـ ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة، فراجعه برمته ـ وإن لم تغلب فالاجتهاد.

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل، لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو جهة التعاون، كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة، فتقدم المصلحة العامة؛ وذلك كتلقي الركبان، فإنه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله، وإهمال هذا الكسب وتركه منهى عنه، ولكنه يؤدي إلى مصلحة =

والثالث: التفصيل: فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة، أوْ لا. فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل. وإن لم تكن غالبة فالاجتهاد.

وإن كان الثاني فظاهره شنيع، لأنه الغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريقُ التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي. وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة. ولكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان، فان منعه في الأصل ممنوع، إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصلُه ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق. ومنع بيع الحاضر للبادي، لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فان جهة التعاون هنا أقوى. وقد أشار الصحابة على الصديق ـ إذ قدموه خليفة ـ بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعِوَضهُ من ذلك في بيت المال. وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم.

= العامة، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان، فهو منهي عنه يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة، فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي هو من الضروري أو الحاجي وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر، لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة العامة، وكذا تضمين الصناع ـ والصانع امين كالوكيل، والمودع بالفتح ـ وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنه حفظاً لحقوقهم، ولكنه روعي جانب الطلب في التعاون، فجعلوا ضامنين تقديماً للمصلحة العامة. وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه، كسبه لعياله ضروري أو حاجي، وتركه منهي عنه، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين، فألغى النهي في الأصل وروعي جانب التعاون والمآل، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.

هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصية للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه. وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا.

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمرادُ العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أولاً، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى[١] ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أولاً؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبين في المقدمات والخصوصُ، بخلاف العموم. فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل:

المسألة الأولى:

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة[٢] فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات[٣] الأحوال. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهمة. والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أن القاعدة غير محتملة؛ لاستنادها[٤] إلى الأدلة القطعية. وقضايا الأعيان محتملة؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها. وهي مقتطعة ومستثناة[٥] من ذلك الأصل، فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات. ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات. ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها

---

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه.

(٢) لم ترد مقيدة. وقوله: (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه ﷺ على عمامته، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي.

(٣) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً.

(٤) أي فالأدلة القطعية التي أنتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها.

(٥) أي مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء.

معنى الكليات على الخصوص؛ كما في المسألة السفرية[١] بالنسبة إلى الملك المترف، وكما في الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنيٌ.

والرابع: أنها لو عارضتها فإما أن يُعملا معاً، أو يهملا، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعنى في محل المعارضة: فإعمالهما معاً باطل[٢] وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال[٣] للمعارضة فيما بين الظني والقطعي. وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة، فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب.

فان قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد، فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها، فيلزم إما بطلان ما قالوه، وإما بطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة.

فالجواب من وجهين:

أحدهما[٤]: أن ما فرض السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضاً وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقاً لا مخالفاً، فلا إشكال في أن لا معارضة[٥] هنا. وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عموم الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال،

---

(١) فإن العلة للرخصة بالإفطار أو القصر المشقة، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره. وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً، وعكسه.

(٢) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز.

(٣) لأن إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما، والواقع خلافه؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوي.

(٤) أين ثانيهما.

(٥) أي والعموم معتبر، ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية. وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتاباً أو سنة متواترة ولو معنى. وقوله: (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير، أي مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع. وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا رائحة للتخصيص فيه، إلا أن الأول لقوة الجزئي سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة.

كما[1] إذا ثبت لنا أصل التنزيه كلياً عاماً ثم ورد موضعٌ ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا؛ يؤثر في صحة الكلية الثابتة. وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: «لم يَكذِب إبراهيم إلا ثلاثَ كَذَباتٍ[2]». ونحو ذلك، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصِّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال. فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة[3] عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا

---

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة. وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية، ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكما في آية ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ وهكذا. وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد.
وبالجملة فالمقام مشكل، لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه. وأيضاً فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن تؤوله وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضاً. فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء. ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه، وليس تمثيلاً لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة العقلية والنقلية، فكل ما ورد مخالفاً لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال. ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصاً وما لم يرد حتى نزوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد ـ وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعاً على هذه المسألة ـ خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله: (كما إذا ثبت الخ) مرتبطاً بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم. وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين. فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة.

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٣) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء. ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد، لا في أصول الفقه.

عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان [١]، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرَة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة [٢] في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكّك في القواطع المحكمات. ولا توفيق إلا بالله.

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين.

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على «غَرناطة» بعض العُدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥] وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسى فاغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها. وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة. وإن قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر، وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً. فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبنى عليه النظار، وهو حسن. والله أعلم.

المسألة الثانية:

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة [٣] وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر

---

(١) مثلوا لها بإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لأجلها ورد الإذن. فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص.

(٢) لأن الكلي على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد المعنى، لا يقبل تأويلاً. فإذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة.

(٣) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات، لاستحالة حصرها فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة.

الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران. وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها. ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر، بل أجرى القاعدة مجراها. ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات[١]، وإعمال[٢] أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية.

وعلى هذا الترتيب تجد سائر الفوائد التكليفية.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض[٣] فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما عللنا القصر بالمشقة، فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة. وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل[٤] فلا ينتقض بما لا يتأتى

---

(١) أي مع أن البينة قد تخطىء، وقد تكذب، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ. لكنه نادر لا يعتد به. لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس، حسبما جرت به العادة الإلهية فيهم.

(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها. ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذبه غير مقطوع بصحته في الواقع. ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة.

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض. وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص، لفساد اعتبار القياس حينئذ. فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا.

(٤) لا يخفى أن الكيل وصف طردي ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوي العقول السليمة. وقيل العلة الوزن كما هو رأي أبي حنيفة ورواية عن أحمد وعند مالك والشافعي أن العلة القوت، ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فمذهب أبي حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية وقال ابن القيم أنه الصواب، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي جعل ضابطاً لقيم الأموال فيجب أن يكون مضبوطاً محدوداً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض =

كيله[١] لقلة أو غيرها، كالتافه من البُر. وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلته، أو عللناه في الطعام بالاقتيات، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات، كالحبة الواحدة. وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم[٢]، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار[٣] وكذلك نقول أن الحد علق في الخمر على نفس التناول حفظاً على العقل، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير، اعتباراً بالعادة في تناول[٤] الكثير. وعلَّق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الأنساب، فيحد من لم ينـزل لأن العادة الغـالبة مـع الإيلاج الإنـزال. وكثير من هـذا.

= لكانت كالسلع، ففسد أن تكون أصلاً يرجع إليه في تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بمـا يستمر على حـالة واحـدة حتى ترتفـع المنازعـات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه. ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجراً وجر إلى ربا النسيئة فيها ولا بد. والأثمان لا تقصد لأعيانها. بل ليتوصل بها إلى السلع فإذا صارت هي سلعاً تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس. وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة. وبالجملة فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة إلى ربا النسيئة. ومنع في الطعام سداً لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها، لتفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام.

(١) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة في السفر وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فإذن الذي يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة وهي سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة النـاس في الأقوات والأثمان أم لم توجد. ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال، وجد السفر أم لم يوجد، لأن الوصف الذي نيط به الحكم لا بد منه. فتأمل.

(٢) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه.

(٣) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار. وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة، وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار. إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها. أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخمر قليله وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر.

(٤) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير. فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل.

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي.

المسألة الثالثة:

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية. والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولكنه أكيد التقرير هاهنا. وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الاطلاق. وإلى هذا النظر قصد[١] الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل[٢] والحس[٣] وسائر[٤] المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

وهذا الاعتبار استعمالي؛ والأول قياسي.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع. وكل ذلك مما يدل عليه

---

(١) ويتضح بما أثبته الآمدي في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾ فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته، وكذلك القدرة.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿تجبى إليه ثمرات كل شيء﴾ وقوله: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ وقوله: ﴿ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾ فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه، فإنه خلاف المشاهد.

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية.

مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم[١] مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف؛ كما[٢] أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ[٣] العموم ومراده من ذكر البعض الجميع؛ كما تقول، فلان يملك المشرق والمغرب[٤] والمراد جميع الأرض؛ وضُرب زيد الظهر والبطن؛ ومنه: ﴿رَبُّ المشرِقَيْن وربُّ المغرِبَيْن﴾ [الرحمان: ١٧] ﴿وهو الذي في السَماء إلـهٌ وفي الأرضِ إلهٌ[٥]﴾ [الزخرف: ٨٤] فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال.

قال ابن خروف: ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربَن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه، لبرّ ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب ـ قال: فكذلك لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الأخبار في قوله تعالى: ﴿خالق كلِّ شيء﴾ [غافر: ٦٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه. ومثله: ﴿والله بكلِّ شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وإن كان عالماً بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمهُ بنفسه وصفاته شيء آخر. قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها

---

(١) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي، قال القرافي: الحصر غير ثابت، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد. فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن ما قاله القرافي إجمال ما بسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف. ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعي لزم أن تكون العادة مشتهرة في عهد النبوة، أما العادات الطارئة فإنها تخصص ما يجري بين أهل تلك العادة من المحاورات في التعبير.

(٢) هذا من باب التشبيه، لا التمثيل لما نحن فيه، لأنه عكس الموضوع. لكنه يقرره ويوضحه.

(٣) أي في مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع.

(٤) وهذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدليل. فهي أوقع في باب الإفادة، لأن من ملك حدي الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته.

(٥) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا في خصوصهما.

مقتضيات[1] الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: ﴿تدمِّر كل شيء بأمرِ ربّها﴾ [الأحقاف: ٢٥] لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فأصبحوا لا يرى إلا مَساكنهم﴾ [الأحقاف: ٢٥] وقال في الآية الأخرى: ﴿ماتذَرُ من شيء أتَتْ عليه إلا جعلته كالرّميم﴾ [الذاريات: ٤٢].

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار، أو ممن لقيت من الكفار، وهو الذي يتوهم[2] دخوله لو لم يستثن. هذا كلام العرب في التعميم. فهو إذاً الجاري في عمومات الشرع.

وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبّهوا على هذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد[3] اللفظ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم، كقوله ﷺ: «أيّمَا إهاب دبغ فقد طهُر[4]» قال الغزالي[5]: خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد. وكذا قال غيره أيضاً، وهو موافق[6] لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ.

---

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الأمثلة المذكورة، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد. إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصاً. وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة.

(٢) أي ما يقع في الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال. أما طريقة الأصوليين فمبنية على أن كل ما يدخل وضعاً يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره، فيكون تخصيصاً.

(٣) أي باعتبار أصل الوضع، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً، فلا يحتاج إلى إخراج، فلا تخصيص.

(٤) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح.

(٥) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا.

(٦) وقد يعد من ذلك مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال: فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار. وهو لفظ عام يشمل النساء =

فإن قيل: إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال فأما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الإفراد، أولاً. فإن كان الأول[١] فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام، وكلُّ تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجه آخر، وهو أن العرب[٢] حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة، مع أن معنى[٣] الكلام يقتضي على ما تقرر خلاف ما فهموا. وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم، بحيث صار كوضع ثان؛ بل هو باق على أصل وضعه، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل. ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿الذِّينَ آمنوا ولم يَلْبِسوا إيمانَهم بظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! شق ذلك عليهم وقالوا: أيُنا لم يلبس إيمانه بظلم؟[٤] فقال عليه الصلاة والسلام[٥]: «إنهّ ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم». وفي رواية[٦] فنزلت: ﴿إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. ومثل ذلك أنه لما نزلت: ﴿إنَّكُمْ وما تعبُدُونَ من دونِ الله حصَبُ جهنَّم﴾ [الأنبياء:

= بحسب أصل الوضع الإفرادي. ولا يقال أن التخصيص ورد على النبي ﷺ لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل لم يقبله ﷺ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض. وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف. مع أن الوضع الإفرادي يشملهن. وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن. ولا ينافي ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه ﷺ مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد إلى رسول الله ﷺ ليردها، فلم يردها، ونزلت الآية في ذلك. لا ينافي هذا ما قلنا، لأنهم لم يعترضوا بدخولهما في عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعاً للنساء، كما اعترضوا في أبي جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية.

(١) كما في قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فليس محل إشكال ولا نزاع.

(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلاً، لما سيجيء في آية ﴿إنكم وما تعبدون﴾ الخ وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله (فلقائل أن يقول أن السلف الصالح الخ).

(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي الخ).

(٤) أي فقد أبقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الإفراد، ولم يتغير معناه عند استعماله. حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله: (ليس بذاك الخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك.

(٥) تقدم (ج ٣ ـ ص ١٤٣).

(٦) الرواية الأولى أقعد في الفهم. وأوضح في الغرض.

٩٨] قال بعض الكفار: فقد عُبدت الملائكة، وعُبد المسيح! فنزل ﴿إِنَّ الَّذِين سَبقتْ لهُمْ مِنَّا الْحسنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم فيه، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول: أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا تبقى. فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعمال إعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثان حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ «الحقيقة اللغوية» إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ «الحقيقة العرفية[1]» إذا أرادوا الوضع الاستعمالي. والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفْظ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية، فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا. فالعام إذاً في الاستعمال لم يدخله[2] تخصص بحال.

وعن الثاني أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: «أحدهما» المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني:[3] المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير

---

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيها إلى اللفظ باعتبار الأفراد، كما قالوه في لفظ دابة وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقطع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام. فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام.

(٢) أي فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال (وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض.

(٣) أي فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية. والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبته في الجواب الأول. والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية. والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني. أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدىء قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية، فيحصل له التوقف نظراً لوقوفه عند الوضعين الأولين.

قواعد الشريعة. وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري؛ كما تقول في «الصلاة» إن أصلها الدعاء لغة، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها. والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر. واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك، مع ما ينضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية.

فأما الأول فالعرب فيه شَرَعٌ سواء؛ لأن القرآن نزل بلسانهم.

وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدىء فيه كالمنتهي ﴿يرْفَع الله الذين آمنوا منكم والذِين أوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال. فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية، فإن الموضع يستمد منها[1]، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب. فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته.

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر، في النظرُ في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول[2].

فأما قوله تعالى: ﴿الذِّينَ آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بظُلْم﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه. والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿ومَنْ أظلم مِمنِ افْتَرى على الله كذِباً أو كذَّبَ بآياتهِ﴾ [يونس: ١٧] فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين، وظهر أنهما

---

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلاً.

(٢) لعل الصواب (الثاني).

المعنَّى[١] بهما في سورة الأنعام إبطالا بالحجة، وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما، فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى وأيضاً فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم، دقّ أو جلّ فلأجل هذا سألوا، وكان ذلك عند نزول السورة، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات[٢] الأحكام.

وسبب احتمال[٣] النظر ابتداء أن قوله: ﴿ولم يلبِسُوا إيمانَهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] نفيٌ على نكرة، لا قرينةَ فيها تدل على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: لم يأتني رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر، ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة، إلا مع الإتيان بمن وما يعطي معناها، وذلك مفقود هنا، بل في السورة[٤] ما يدل على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته، فصارت الآية من جهة إفرادها[٥] بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة في عمومها، فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي ﷺ أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص[٦] على هذا بوجه.

وأما قوله: ﴿إنكم وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية، فقد أجاب الناسُ عن اعتراض

---

(١) أي عني بهما في هذه الصورة إبطالاً لهما بالأدلة، وتقريراً لبعدهما عن الحق، وتوضيحاً لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدهما. وقوله: (فكأن السؤال الخ) يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب - أو على الأقل في سورة الأنعـام - بإبطال هاتين الخلتين. ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان نزولها سابقاً على تلك الآيات، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها، فسألوا. ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا. هذا كلامه. وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه.

(٢) أي التي منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

(٣) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره، فجاء الاحتمال المقتضي للسؤال.

(٤) لا حاجة إليه في هذا المقام، لأنا في مقام سبب الإجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ).

(٥) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها - أي حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً - وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هـذا وذاك جعل العمـوم محتملاً، وجعـل الآية مجملة. فاحتـاجت إلـى السؤال والجـواب للبيـان لا للتخصيص.

(٦) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالاً لهما بالحجة =

ابن الزبعري فيها بجهله بموقعها، وما روي في الموضع أن النبي ﷺ قال له: «ما أجهَلَكَ بلغةِ قومِـك يا غلام!»[1] لأنه جاء في الآية: ﴿إنكم وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] «وما» لما لا يعقـل، فكيف تشمل المـلائكة والمسيح؟ والذي[2] يجـري على أصل مسـألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنمـا كانـوا يعبدون الأصنام، فقوله: ﴿ومـا تعبدون﴾ [الأنبيـاء: ٩٨] عام في الأصنـام التي كانـوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات وما روي من قوله «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!» دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد[3] العربية وإن كان من العرب، لحداثتـه وغلبة

= الخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلاً من أول الأمر على معناه المذكور، فلا حاجة به إلى تخصيص. وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضـع في الصناعـات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم، وحج، وزكاة، أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضي الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم، فكان قرينة على المراد منه، فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمـال فقط والحاصل أن قوله سابقاً (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام. ولكن قوله: (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله: (مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقـة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية، فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقـل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص. اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به مجرد التقريب والتشبيه فقط، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة.

(١) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم. وهو لا أصل له، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله من المحدثين اهـ ألوسي.

(٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية وعلى طريقة المؤلف ـ من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش ـ يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشاً لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحاً للشمول. وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما.

(٣) أي التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له.

الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله: ﴿إن الذين سَبَقَتْ لهم مِنا الحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١] بياناً[١] لجهله.

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه: إذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل له: لئن كان كلُّ امرىء فرِح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذباً لَنعذَّبنّ أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس: ﴿وإذْ أخذَ الله ميثاقَ الذين أوتوا الكتاب﴾ [آل عمران: ١٨٧] كذلك حتى قوله: ﴿يفرَحون بما أتَوْا ويُحبُّون أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] فهذا[٢] من ذلك المعنى أيضاً، وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي[٣] لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل[٤] ألبتة، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم. ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال[٥] على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل.

---

(١) أي لزيادة بيان جهل المعترض، كما في شرح المنهاج.

(٢) فمروان أفرد الآية عما قبلها، فظن العموم، فبين له الحبر في جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله: (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة. وقوله: (فجوابهم) أي الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث.

(٣) أي العربي البحت، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية، فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ.

(٤) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً.

(٥) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقاصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الإسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ إنما هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها. فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال، لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك، وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه السياق؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعي.

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها: أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقع في خلافته، فقيل له: لو اتخذت طعاماً ألين من هذا! فقال أخشى أن تعجل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أذْهبتم طيِّباتِكم في حياتِكم الدُّنيا﴾ [الأحقاف: ٢٠] الحديث! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أذْهبتم طيِّباتِكم في حياتِكم الدنيا﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة. ولذلك قال: ﴿ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار﴾ [الأحقاف: ٣٤] ثم قال: ﴿فاليوْم تُجزوْن عذاب الهُون﴾ [الأحقاف: ٢٠] فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في الصحيح[1] في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي ﷺ، حيث قال عمر للنبي ﷺ: أُدع الله أن يوسع على أمَّتك، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه. فاستوى جالساً فقال: «أوَ في شكٍّ يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجِّلت لهم طيباتُهم في الحياةِ الدنيا» فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه.

وفي حديث الثلاثة[2] الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال:

من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم. وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول. وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت وقوله: (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب.

(١) أخرجه البخاري في قصة اعتزاله ﷺ نساءه شهراً. وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي.

(٢) وهم: المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكنهم راؤوا بأعمالهم، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة، فوفاهم ما أرادوا فيها، والحديث رواه مسلم.

صدق الله ورسوله ﴿من كان يريدُ الحياةَ الدُّنيا وزينتَها نُوَفِّ إليهم أعمالَهم فيها﴾ [هود: ١٥] إلى آخر الآيتين، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية، وهي في الكفار، لقوله: ﴿أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النارُ﴾ [هود: ١٦] الخ فدل على الأخذ بعموم «مَن» في غير الكفار أيضاً.

وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قُطع على أهل المدينة بَعثٌ، فاكتتبت فيه، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته، فنهاني عن ذلك أشد النهي، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثِّرون سواد المشركين على عهد رسول الله ﷺ، يأتي السهمُ يُرمى به فيصيب أحدَهم فيقتله، أو يُضرب فيُقتل، فأنزل الله عز وجل: ﴿إن الذين توفَّاهم الملائكة ظالِمي أنفُسِهم﴾ [النساء: ٩٧] الآية، فهذا أيضاً من ذلك؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم[1] من ذلك.

وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبْكم﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من[2] شيء، فقالوا للنبي ﷺ، فقال: «قولوا سمِعنا وأطعنا[3]» فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى: ﴿آمَنَ الرسولُ بما أنزِل إليه من ربِّه والمؤمنون﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية، ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وُسعها، لها ما كسبتْ، وعليها ما اكتسبتْ. ربنا لا تؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: قد فعلت[4] ﴿ربنا ولا تحمل علَيْنا إصْراً كما حمَلْتَه على الذين من قبلِنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: قد فعلت. الحديث الخ، فهموا من الآية العموم، وأقره النبي ﷺ، ونزل بعدها ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وُسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] على وجه النسخ أو غيره مع قوله[5] تعالى: ﴿وما جعَل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] وهي قاعدة

---

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين.

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفي تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أي دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات.

(٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ ـ ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه في عدة مواضع.

(٤) بقية الحديث السابق.

(٥) أي وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضي خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الإفرادي، لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم. وقد أقرهم ﷺ على ما فهموا حتى نزل ما يخصص وهو ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ إلا أن قوله (على وجه =

مكية كلية. ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ومن يشاقِق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى﴾ [النساء: ١١٥] الآية! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الإسلام، بدليل قوله بعد: ﴿إن الله لا يغفرُ أن يُشرَكَ به﴾ [النساء: ١١٦] الآية! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم، وقوله تعالى: ﴿ألا إنهم ينفون صدورهم لِيَسْتَخْفُوا منه﴾ [هود: ٥] ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله: ﴿ليستخفوا منه﴾ [هود: ٥] أي من الله تعالى أو من رسول الله ﷺ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا فيُفضوا إلى السماء، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا إلى السماء، فنزل ذلك فيهم، فقد عم[1] هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه.

ومثل هذا كثير. وهو كله مبني على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب.

ومثله قوله تعالى: ﴿ومَن لم يحْكُم بما أنزل الله فأولئكَ هُم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] مع أنها نزلت[1] في اليهود والسياق يدل على ذلك؛ ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفرٌ دون كفر.

فإذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب[2] وفيه من الخلاف ما علم[3]، فقد رجعنا إلى أن أحد القولين هو الأصح. ولا فائدة

= النسخ) من باب تكميل المقام في ذاته، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداء ثم نسخ، ويكون فهمهم في محله. فيخرج عما نحن فيه. وقوله: (أو غيره).

(١) ابن عباس يقول صراحة «إنها نزلت في الذين يستحيون» ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر. فهو يخالف غيره في سبب النزول، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه. فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وأنها تشمل من استحيا الخ لم يكن لذكرها هنا وجه. وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري.

(٢) أي الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها (راجع قصة اليهودي المحجم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير).

(٣) وأن من المخصص المنفصل سبب النزول يعني وما شاكله، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك، كما في كلام عمر وكلام معاوية.

(٤) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب. والنزاع فيما إذا بني عام =

زائدة[١].

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيِّىء أعمالهم، والمؤمنين، بأحسن أعمالهم، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم، فيجتهد رجاء أن يدركهم، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه، وفيما يشبهه، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم. فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ[٢] الجانبين كمحال الاجتهاد لا فرق، لا من جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي، وهو ظاهر[٣] في آية الأحقاف، وهود، والنساء في آية ﴿إن الذين توفَّاهُم الملائكة﴾ [النساء: ٩٧]، ويظهر أيضاً في قوله: ﴿ويتَّبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥]، وما سوى[٤] ذلك فإما

= مستقل على سبب خاص. مثاله أنه سئل ﷺ عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الخ» وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على أن العبرة بعموم اللفظ.

(١) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص، إلا أن يقال أنه يريد الفائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً.

(٢) أي يتجاذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته، فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة.

(٣) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي لا سيما الآيات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله: (ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى) ولذا أفردها بقوله: (ويظهر أيضاً).

(٤) أي من الآيات السابقة المستشكل بها. وقوله: (من تلك القاعدة) أي المتقدمة في هذا الجواب. ويمكن اطرادها في الجميع وإما أنه من المجيبين ـ كابن عباس في آية (ويحبون أن يحمدوا) ـ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الإفرادي، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله. وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله: (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل. وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأنّ) كما في أصل النسخة.

من تلك القاعدة، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة[1] العموم، وإليك النظر في التفاصيل. والله المستعان.

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيداً الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «لزيد» فإذاً المجموع هو[2] الدال، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت «عشرة إلا ثلاثة» فإنه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرضَ حالة التركيب. وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولا قصداً[3]، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً يفترس الأبطال» وقولك: «ما رأيت رجلاً شجاعاً» وأن الأول مجاز، والثاني حقيقة. والرجوع في هذا اليهم، لا إلى ما يصوره العقل[4] في مناحي الكلام.

وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم

---

(١) أي وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه، يعد فهم قواعد الشريعة، أي فلم يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طرقه.

(٢) ولا تخصيص فيه. وهو حقيقة فيه. وهذا رأي أبي الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً. وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء. ومثل هنا بعشرة، وليست أسماء العدد من العموم في شيء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة.

(٣) يترتب الثاني على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتياً على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصداً.

(٤) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً.

الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلا كان التخصيص نسخاً. فإذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت. فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصليون؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق. فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي[(١)] سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه، والذي للأصوليين نظير[(٢)] البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز؛ كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال.

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً، أم لا؟ فإن كان باطلاً لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة[(٣)] لا تجتمع على الخطأ. وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ. فإذاً كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره: كلٍّ على اعتبار رآه، أو تأويل ارتضاه. فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا وبينهم، إلا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يجود محصول كلامهم. وبالله التوفيق.

---

(١) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع.

(٢) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص. فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فإنه بعض ما وضع له اللفظ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة.

(٣) أي والأصوليون أمة في فنهم.

فصل

فإن قيل حاصل(١) ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا؛ بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى(٢) حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المُطْلَقات فانظر فيه. فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق(٣) الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة(٤) أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس

---

(١) يعني يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً وإخراجاً لبعض ما دخل في العام، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي فالمآل واحد والخلاف في العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه.

(٢) أي العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلاً. أما المخصص بمجمل، نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله، فليس بحجة اتفاقاً. والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً، وقال البلخي: حجة إن خص بمتصل لا منفصل.

(٣) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة ما نشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد، فهو حجة فيه، وسقط سبب الخلاف في الحجية. وقوله: (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور.

(٤) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الإفرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال، وهي حقيقة فيما يراد، لا مجاز؛ وأن هذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص. وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه. والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل ويسمونه هم مخصصاً لا بد منها عند الطرفين. فإنا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل =

فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص؛ وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم. وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد اليها. وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضاً فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأسُ هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامعَ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة. وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل.

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، حيث يفهم محلَّ عمومها العربيُّ الفهم المطلع على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير، وعلم جميل. وبالله التوفيق.

= بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين. فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم، وعدم ذلك على رأيه؟ ثم أين الإخلال بجوامع الكلم على رأيهم، وعدم الإخلال بها على رأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصص أو بعد البيان. وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع) فإذاً ليست باقية على وضعها الإفرادي ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضاً غايته أنه لا يسميه تخصيصاً، بل بياناً لا بد منه. وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضاً انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفاً فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتمد الشريعة، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم. وتبني الفائدة الثالثة عليه أيضاً، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محدداً محرراً، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة، لا مجازاً محتملاً كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة، لإجماله في المراتب التي يحتملها المجاز.

المسألة الرابعة:

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأي أن الرخص تخصصها[١] فليست بمخصصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق، أوْ لا.

فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر، وهوالعزيمة عليه. وإن كان الثاني فمعنى الرخصة في حقه أنه إن انتقل إلى الأخف فلا جناح عليه، لا أنه سقط[٢] عنه فرض القيام. والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائماً فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أوْ لا. فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله، إذ قد ساوى فيه الصحيحَ القادر من غير فرق، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل، فلا بد أنه أداه على كماله، وهو معنى كونه داخلاً تحت عموم الخطاب بالقيام.

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه، فأيَّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب. وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا[٣] التقرير، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك.

وأيضاً[٤] فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً، ومعنى جواز الترخص أن القيام

---

(١) حتى يقال مثلاً؛ الظهر أربع إلا على المسافر، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر. وهكذا، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم.

(٢) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي).

(٣) وكأنه يقول: الظهر تجب أربعاً وجوباً منحتماً، إلا على المسافر. فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع انحتام الأربعة الذي كان على غير المسافر. وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة.

(٤) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه. فمتى بطل بطلا. ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين. ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به. وسيأتي ما فيه.

ليس بواجب حتماً؛ وهما قضيتان متناقضتان، لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشق عليه القيام في الصلاة.

وأمر ثالث، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن. فما أدى إليه مثله.

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص. وإذا ثبت ذلك بالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها؛ وللمخالفة حكم[1] آخر.

وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال[2] التناقض المتوهم في الاجتماع؛ ونظير تخلف العزيمة للمشقة[3] تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه[4] الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها[5] وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة. ولنعدها مسألة على حدتها، وهي:

---

(١) وهو رفع الإثم.

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال، هو الله تعالى، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول، فالإشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفاً غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي؟) هي.

(٣) أي لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه. فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما. وسيأتي تتميم الكلام.

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه.

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة.

المسألة الخامسة:

والأدلة على صحتها ما تقدم[١]. والمسألة وإن كانت مختلفاً فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص. ولنفرض المسألة في موضعين:

أحدهما[٢]: فيما إذا وقع الخطأ من المكلف، فتناولَ ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المسكر يظنه حلالاً، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه، أو قابل المسلم يظنه كافراً، أو واطىء الأجنبية يظنها زوجته أو أمته، وما أشبه ذلك؛ فإن المفاسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة، فإنَّ شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر. وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ﴿وَمَنْ قَتَلها فكأنما قتَلَ الناسَ جميعاً﴾[٣] [المائدة: ٣٢] وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه. فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر[٤] بها؟ كلا بل[٥] عذَر

(١) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، فالخطاب مرفوع من الأصل، لرفع التكليف بما لا يطاق، فإجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضاً قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف. وهذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقاً (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعاً، وأشار إلى ذلك بقوله (وإن كان مختلفاً فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لا في أصل توجه التكليف. هذا وقد سبق له في باب الأحكام الإفاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة، وأقام الأدلة عليها إثباتاً ونفياً، وذكر مواضعها على القول بثبوتها، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبني عليه فقه وأن الأولى تركه فراجعه إن شئت.

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء، لأنها أوسع من ذلك. وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً، وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع. وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعني ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك. وكذا يقال في الموضع الثاني.

(٣) تصويب الآية في القرآن: «ومن قتل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً».

(٤) المناسب (أو) لينفي الإباحة والأمر، فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه) يؤيد أن المقام لأو.

(٥) يعني بل نهى عنها غايته أنه عذر الخاطىء فلم يؤاخذه يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما =

الخاطىء، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة؛ كالغرامة والضمان في المال، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك ﴿قُلْ إنَّ الله لا يأمُرُ بالفحشاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿إنَّ الله يأمُرُ بالعَدْلِ والإحسان وإيتاءِ ذِي القُربَى وينهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبَغْيَ﴾ [النحل: ٩٠]، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم.

والموضع الثاني: إذا أخطأ الحاكم في الحكم، فسلَّم المال إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك، فقد قال(١) تعالى: ﴿وأنْ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بمَا أنْزلَ الله﴾ [المائدة: ٤٩] الآية! وقال: ﴿وأشْهِدُوا ذويْ عدْلٍ منكم﴾ [الطلاق: ٢]، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوي زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور(٢) بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر، وإذن وإذن، إذ الجميع ابتدائي، فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى. وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح.

= الإباحة لفعله، وإما الأمر، وإما النهي فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر. فبقي أن يتوجه النهي، غايته أنه لا يؤاخذه لفقد شرط المؤاخذة. وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو. وكلا هذين مبني على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ).

(١) أي فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص.

(٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح، فإن التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو يطيقه ويظنه صواباً. فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم. وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها. فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً.

فإن التزم أحدٌ هذا الرأي، وجرى[١] على التعبـد المحض، ورشَّحه بـأن الحرج موضوع في التكاليف، وإصابة ما في نفس الأمر حرج[٢] أو تكليف بما لا يستطاع وإنما يكلف بما يظنه صواباً، وقد ظنه كذلك، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه، والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد، فهذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة. وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي، ولولا أنها مسألة عرضت[٣] لكان الأولى ترك الكلام فيها؛ لأنها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبر.

المسألة السادسة:

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت. وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ. والدليل على صحة هذا الثاني وجوه.

أحدهـا: أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفُّح جزئيـات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي[٤]، وإما ظني[٥]. وهو أمر مسلم عند أهـل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدَّر[٦]، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

---

(١) وليس بلازم على ما عرفت. وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللمصيب أجران، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهى عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك. فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهى عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها.

(٢) وهل هذا الاعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً.

(٣) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة. فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لـذكر ما لا ينبني عليه فقه، وقد أنكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد.

(٤) أي إذا كان تاماً.

(٥) إذا كان في غالب الجزئيات فقط.

(٦) أي يفرض وإن لم يجىء فيه نص، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حينئذ.

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود، حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم، وهو الجود. ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف[1] التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحترازِ منه من المفطّرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً[2] بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

والثالث: أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى؛ كعملهم[3] في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام[4] عثمان الصلاة في حجه بالناس،

---

(١) المراد بالإباحة الإذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألماً شاقاً. وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً.

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي. وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف، كجود حاتم، لأن ذلك وصف لجزئي هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات، فليس كل جزئي مثبتاً لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف. بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس لخصوصية في الجزئي، هذا توضيح كلامه. نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في كل استقراء ولو جزئياً أنه تواتر معنوي بهذا المعنى. وقد يقال إنه ينافي قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس كوجود مكة مثلاً، فلذا لا يقع في العلوم بالذات؛ لأن مسائلها كليات، ونحن نثبت به هنا كلياً وعاماً. فتأمل.

(٣) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من رآهما وجوبها. وكذا روى ابن عباس، وبلال، وابن مسعود، وابن عمر.

(٤) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب. فقال لها: إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه، =

وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمنوا لا تقُولوا راعِنا﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله: ﴿ولا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدْعُونَ منْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا الله عَدْواً بِغَيْرِ عِلْم﴾ [الأنعام: ١٠٨] وفي الحديث[1]: «مِنْ أكبر الكبائر أن يسُبَّ الرجل والديه» وأشباه ذلك، وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال.

فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بيِّن، من أوجه:

أحدها: أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل[2] التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها، فلا تكون وضعية. هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام[3] دون التعلق

= ولكنه حدث طغام فخفت أن يستنوا اهـ. وطغام الناس بالفتح أوغادهم. وسيأتي في المسألة السادسة.

(١) في الصحيحين وغيرهما، وفي بقيته، وهل يسب الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» وهو في الترمذي وأبي داود أيضاً وإن كان في اللفظ بعض اختلاف.

(٢) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص. فيجب أن تكون الجزئيات فيها متفقة الأحكام. فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية والحقيقة والشيئية للإنسان. وتقابلها الصفات المعنوية. وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف. كالتحيز والحدوث للجسم. ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع. فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل. أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعاً للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائز، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً. وهكذا. وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني: (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً ـ وإذ ذاك الخ) فهذا جار في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة.

(٣) أي المعنى المشترك.

بالخاص على الانفراد، أو بهما معاً، فلا يتعين متعلق الحكم، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلا بدليل، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العَناء الطويل.

والثالث(١): أن التخصيصات(٢) في الشريعة كثيرة، فيخص محلٌّ بحكم، ويخص مثله بحكم آخر؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد.

ولذلك أمثلة كثيرة: كجعل التراب طهوراً كالماء، وليس بمطهر(٣) كالماء، بل هو بخلافه، وإيجاب الغسل من خروج المني، دون المذي والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض، ثم قضاء الصوم دون الصلاة، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها، والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس، والجلد بقذف الزنى دون غيره، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق، وحالُ الرحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحرة بثلاث حيض، والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر، وبين الزنى(٤) والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ.

وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة،

---

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول: (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ) فإن قيل: إن ما تقدم في تجويز ذلك، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة. قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد. ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له. وقد يقال أنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول، كما أشار إليه المؤلف. وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه.

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا.

(٣) أي بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث.

(٤) فلم يقبل العفو في الزنا، لا من الزوج ولا من أهل المرأة. بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول.

والاختصاصُ في مثل هذا لا إشكال فيه، وأما الأول[١] فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع، كالجمعة[٢]، والجهاد، والإمامة ولو في النساء، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك. ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك[٣] أيضاً. وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانَه في العقليات. والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه. فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل[٤] للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير[٥] معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل. فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس. فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية. وذلك أنها إذا تقررت عند

---

(١) وهو القسم المشترك.

(٢) يعني وهذه الأمور لائقة بكل منهما. ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية. فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول. ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقاً إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال. بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلاً. فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأيضاً الخ).

(٣) كفرضية الجمعة مثلاً.

(٤) ويبقى قوله: (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها). ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد، إن عقلياً فعقلي وإن شرعياً فشرعي.

(٥) ويبقى قوله: (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام.

المجتهد، ثم استقرَى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطَّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنِ بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرَى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿ولا تسبُّوا﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السَّبت﴾ [البقرة: ٦٥] وبحديث «لعن الله اليهودَ حرمت عليهم الشحوم فجملوها»[١] الخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»[٢]، قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة؛ وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة؛ وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد، قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها، فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث[٣] أم ولد زيد بن أرقم.

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال.

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم؛ ويدل عليه

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٢٨٩).

(٢) قال الشوكاني في نيل الأوطار: روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف: (أن رسول الله ﷺ بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين).

(٣) تقدم الحديث (ج ١ ـ ص ٢٩٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال: لفظ منكر، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة. وأن عبد الهادي قال إسناده جيد. وعلى كل حال فهو من حيل الربا: باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل، واشترتها بستمائة نقداً. فآل الأمر إلى ستمائة نقداً بثمانمائة لأجل. والجارية كما كانت على ملكها.

قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة[١]، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً.

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع. وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال.

المسألة السابعة:

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب[٢] الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة[٣] على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذلك الإستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء[٤] ولا طلبِ مخصصٍ، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه. وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام. وأيضاً قررت أن ﴿لا تـزِرُ وازِرةٌ وِزْر أُخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤] فأعلمت العلماء المعنى في مجاري عمومه، وردّوا ما خلفه[٥] من أفراد الأدلة، بالتأويل وغيره. وبينت بالتكـرار أن

---

(١) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ الذرائع.

(٢) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة. فهو غير التكرر الذي بعده الصادق بالتكرر ولو في باب من هذه الأبواب.

(٣) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض. هذا هو الغرض الذي ترمي إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً.

(٤) وعليه فقولهم: (ما من عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضاً، كما أخرجوا منه والله بكل شيء عليم. على رأي الأصوليين. ولا يقال إن المشاق والحرج الذي يعتري أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلاً. لأنا نقول: تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكورة.

(٥) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل في هذه الآية يقال مثله في آية ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين في الأحاديث. وتقدم الكلام فيها في مبحث النيابة في الأعمال والعبادات.

«لا ضرر ولا ضرار[١]» فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه. وأن «من سَنَّ سُنةً حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً» وأن «من مات مسلماً دخل الجنة. ومن مات كافراً دخل النار» وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حساب عمومه. وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك.

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه. وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلى منزله النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه.

فصل

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير المخصص؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصحح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد[٢] بعضها بعضاً.

فإن قيل قد حكى الأجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصص أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه، فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب أن الإجماع ـ إن صح[٣] ـ فمحمول على غير القسم المتقدم، جمعاً بين الأدلة. وأيضاً فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص، بل هو على عمومه. فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث[٤] بناء على ما ثبت من الإستقراء. والله أعلم.

---

(١) تقدم (ج ٢ ـ ص ٤٦).

(٢) كما هو الحال بين الإجماع المحكي بعد، وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول.

(٣) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه. قال إمام الحرمين: وهذا ليس معدوداً من العقلاء، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد.

(٤) أي فيكون البحث عبثاً.

الفصل الخامس
في البيان والإجمال[١] ويتعلق به مسائل:

المسألة الأولى:

إن النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره، لما كان مكلفاً بذلك في القوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتُبيِّن للناس ما نُزل[٢] إليهم﴾ [النحل: ٤٤].

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام؛ كما قال في حديث الطلاق: «فتلك العِدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء[٣]» وقال لعائشة ـ حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فسوف يُحاسَب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨] ـ: «إنما ذلك العرْض[٤]» وقال لمن سأله عن قوله «آية المنافق ثلاث» «إنما عنيْتُ بذلك كذا وكذا[٥]» وهو لا يحصى كثرة.

وكان أيضاً يبين بفعله[٦] «ألا أخبرِته أنِّي أفعلُ ذلك[٧]». قال الله تعالى: ﴿زوَّجناكها لِكَيلا[٨] يكون على المؤمنين حرج﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: «صلُّوا كما رأيْتموني أُصلي[٩]» «وخذواعني مناسِكَكم[١٠]» إلى غير ذلك.

وكان إقراره بياناً أيضاً، إذا علم بالفعل ولم ينكره، مع القدرة على إنكاره لو كان

---

(١) قال الآمدي: الحق أن المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. وذكر من أسبابه سبعة أمور: منها أن يكون في لفظ مشترك؛ كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر والحيض. وقد يكون بسبب الابتداء والوقف. كما في آية: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وقد يكون في الأفعال أيضاً.

(٢) أي من القرآن والسنة.

(٣) هذا لفظ مسلم، وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٥) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ ـ ص ١٤٣).

(٦) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة، بياناً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها.

(٧) رواه مالك بلفظ (أخبرتيها) وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتيها.

(٨) وفيه البيان بالقول أيضاً.

(٩و١٠) تقدما (ج ٣ ـ ص ٥٢).

باطلاً أو حراماً، حسبما قرره الأصوليون في مسألة[١] مُجَزِّز المُدْلِجي وغيره وهذا كله مبين في الأصول: ولكن نصير منه إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية:

وذلك أن العالم وارث النبي، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة[٢] الأنبياء، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً. ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها. فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة، وبيان المبّلغ مثله بعد التبليغ.

(الثاني:) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال[٣]: ﴿إنّ الذين يَكتُمونَ ما أَنزَلنا مِن البيِّناتِ والهدَى﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية! ﴿ولا تَلبِسُوا الحقَّ بِالبَاطلِ وتَكتُموا الَحقَّ وأنتم تَعْلَمُون﴾ [البقرة: ٤٢] ﴿ومَن أظلمُ مِمَّن كتَم شَهادةً عِندهُ مِن الله﴾ [البقرة: ١٤٠] والآيات كثيرة. وفي الحديث: «ألا ليُبلِّغِ الشاَّهِدُ مِنكُم الغاَئِب»[٤] وقال: «لا حَسدَ إلاّ في اثنتين: رجلٍ آتاهُ الله مالاً فسلَّطهُ على هَلَكتِه في الحق ورجل آتاهُ الله الحِكمةَ فهو يَقضي بِها ويعُلِّمهُا»[٥] وقال: «مِن أشراط الساعة أن يُرفَع[٦] العِلْم ويَظْهَرَ الجهل»[٧] والأحاديث في هذا كثيرة. ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء. والبيان

---

(١) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة: هذه الأقدام بعضها من بعض. فاستبشر النبي ﷺ. والحديث في الكتب الستة، ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة. والحنفية قالوا إن بشره ﷺ إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيافة، وترقبه ﷺ أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب.

(٢) أي في وظيفة النبوة معنى. وقوله: (في الإتيان بها) أي في تبليغها. وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ).

(٣) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ. والثانية ظاهرة في بيان المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم.

(٤) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بإسقاط لفظ (منكم).

(٥) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم: «رجل أتاه الله الحكمة» على الجملة الأولى.

(٦) يعني ولو كان العلم موجوداً بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم.

(٧) رواه البخاري بلفظ: «من أشراط الساعة أن يرفع العلم، ويثبت الجهل، ويشرب الخمر، ويظهر الزنا».

يشمل البيان الإبتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة. فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم، واذا كان كذلك انبنى عليه آخر، وهي:

المسألة الثالثة:

فنقول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ. وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس. دل على ذلك المنقول عنهم، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله، فلا نطول به ههنا؛ لأنه تكرار.

المسألة الرابعة:

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان؛ كما إذا بيّن الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات. فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضاً؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر:

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعنية المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام بفعله لأمته، كما فعل به جبريل حين صلى به. وكما بين الحج كذلك، والطهارة كذلك، وإن جاء فيها بيان بالقول؛ فأنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام، كان المدرك بالحسن من الفعل فوق[1] المدرك بالعقل من النص لا محالة؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل إليهم. وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أموراً لا تدرك من النص على الخصوص، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها، بل يقبلها؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه. ولو تُركنا والنصَّ لما حصل لنا منه كل ذلك، بل أمر أقل منه. وهكذا تجد الفعل[2] مع القول أبداً، بل يبعد في العادة أن يوجد قول لم يوجد

---

(١) أي أوسع بسطاً وأوضح معنى منه فإذا فرض أنه ﷺ زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآني تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآني فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآني لم ينابذها ولم ينافها، بل كان يحتملها وغيرها.

(٢) فإن القول مهما كان مستطيلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل. ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عملياً ولا يكتفي بالقول والشرح فيها وقوله: (بل يبعد) ترق لإيضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا يدع =

لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها. وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ الذي معناه الفعلي بسيط، ووجد له نظير في المعتاد؛ وهو إذ ذاك إحالة على الفعل معتاد. فبه حصل البيان لا بمجرد القول. وإذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه. فالفعل أبلغ من هذا الوجه.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص، في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته؛ وليس له تعدٍّ عن محلة ألبتة. فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي ﷺ مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين، وعلى هذه الحالة المعينة. فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان، فلم يصح إقامة

= نقصاً ولا زيادة. وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديداً وافياً. وذلك كالصلاة والحج، فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاماً، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة. فكلي الصلاة والحج معتاد، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية، وسراً وجهراً، وبسورة وغير سورة. كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدي الفعل فيما كان معناه بسيطاً، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً. فإنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتاداً فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلاً بالفعل المعتاد لا بالقول. وعليه يكون قوله: (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيداً آخر. وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن الواو على معناها الأصلي، وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً. ولك أن تقول كما قررنا أن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل. والشواهد عليه كثيرة.

الفعل مقام القول من كل وجه. وهذا بيِّن بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء[١] قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُم في رسولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال حين بينَّ بفعله العبادات: «صَلوا كما رأيتُموني أُصَلِّي[٢]» و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسككم[٣]» ونحو ذلك، ليستمر البيان إلى أقصاه.

فصل

واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق[٤] القول بالترجيح بين البيانين، فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان؟ القولُ أم الفعل؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق، فيقوم أحدهما[٥] مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ؟ أو أيهما أولى؟ كمسألة[٦] الغسل من التقاء الختانين مثلاً؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول، عند من جعل هذه المسألة من ذلك. والذي وضع إنما[٧] هو فعله ثم غسله، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه. أما حكم الغسل من وجوب أوندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول.

---

(١) أي ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين. أنه عام لهم، وأن كيفيته كما رأوا.

(٢)و(٣) تقدما (ج ٣ ـ ص ٥٢).

(٤) أي كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل؛ لأنه أقوى في الدلالة على المقصود، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول، لأنه يدل بنفسه على المقصود. أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل: هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده. هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان. والثاني مؤكد له: هذا محصول كلامهم، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي تجلى به أن كلاً منهما له جهة يكون فيها أقوى بياناً من الآخر.

(٥) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقاً.

(٦) في حديث عائشة: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا» وقد يقال: إن هذا كله من باب القول المحض. فلذا قال عند من جعل الخ.

(٧) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه. أما كون الغسل إذ ذاك واجباً أو مندوباً فلا يستفاد إلا من القول وقوله: (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضح) أي الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل. وكلمة (وضح) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والإجمال.

المسألة الخامسة:

إذا وقع القول بياناً فالفعل شاهد له ومصدق، أو مخصص أو مقيد، وبالجملة عاضد للقول حسبما[١] قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان موافقاً غير مناقض. ومكذبٌ له[٢] أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك. وبيان ذلك بأشياء:

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قوى اعتقاد إيجابه، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله. وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُر فاعلاً له ولا دائراً[٣] حواليه، قوى عند متبعه ما أخبره به عنه. بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لاتطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتَها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة: إما من تطريق احتمال إلى القول، وإما من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم في دين أو دنيا كالمغرور في الجبلة، كما هو معلوم بالعيان، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به، أو عدم ذلك.

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى. وكان المتبعون لهم أشد اتباعاً، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون، مع[٤] ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه. فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناوَل سم فلا تقربه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك، ومثلُهَا به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه، دل هذا كله

---

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد. ولذلك قال (وبالجملة).

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها. وستأتي بعد في كلامه: من تكذيب القائل. أو وجود ريبة وشك في صدقه، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه.

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله. فلذلك زاده المؤلف هنا. وليس في الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أي أو دار حوله.

(٤) أي فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم. وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره، كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والإفطار في السفر.

على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال تعالى: ﴿أتأمُرُونَ الناسَ بالبرِّ وتنسوْنَ أنفُسكم﴾ [البقرة: ٤٤] الآية[1] وقال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لِمَ تقولونَ ما لا تفعلون﴾ [الصف: ٢] الآية! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد، فقد قال تعالى: ﴿رجالٌ صدقَوا ما عاهدُوا الله عليه﴾ [الأحزاب: ٢٣] وقال في ضده: ﴿لَئِنْ آتانا من فضله لنصَّدَّقَنَّ﴾ [التوبة: ٧٥] إلى قوله: ﴿وبما كانُوا يكذِبـون﴾ [التوبة: ٧٧] فاعتبر في الصدق ـ كما ترى ـ مطابقة الفعل القول، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين. فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف، وأنا منهم، فإن وافق صدق، وإن خالف كذب.

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله، فإنه وارث النبي، والنبي كـان مبيناً بقـوله وفعله، فكـذلك الـوارث لا بد أن يقـوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله، فكذلك الوارث، فان كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك، وصار من اتبعه على هدى، وإن كان خلاف ذلك صار من اتبعـه على خلاف الهـدى، لكن بسببه. وكـان الصحابـة رضي الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله، لاحتمال أن يكون تركه أرجح، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله، كما في التحلل من العمرة، والإفطار في السفر، هذا وكلٌّ صحيح، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء؟ فهو أولى بأن يبين قولَه بفعله، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به.

ولا يقال: إن النبي ﷺ معصوم، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل، بخلاف من ليس بمعصوم.

لأنا نقول: إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل، فليعتبر في ترك اتباع القول. وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح، وخرق لا يرقع، فلا بد أن يجـرى الفعل

---

(١) فقوله: (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول، أي ألا تدركون قبح الجمع بين المتنـافيين؟ فطلب البـر والإحسان من الغير هو تحقيق لكونه براً وإحساناً ونسيانهم أنفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أي أفقدتم العقل رأساً حتى يصدر منكم هذا؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه.

مجرى القول. ولهذا تستعظم شرعاً زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء. فإذا زل حملت زلته عنه، قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به. فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس؛ وجسر عليها الناس تأسياً به، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم، تحسيناً للظن به: وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع؛ وذلك كله راجع عليه.

وقد جاء في الحديث: «إنّي لأخافُ علي أمَّتي مِن بَعدِي مِن أعمالٍ ثلاثة. قالوا: وما هِيَ يا رسول الله؟ قال: أخاف عليهم مِنْ زَلَّةِ العالمِ، ومن حُكمٍ جائرٍ، ومن هوًى مُتَّبع»[1] وقال عمر بن الخطاب: ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضِلون. ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل: يا معشر العرب! كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع أعناقكم، وزلة عالم، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً. وشبّه العلماءُ زلةَ العالم بكسر السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلف كثير. وعن ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرات العالم. قيل كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد[2] من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الأتباع.

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين؛ أما زلة العالم فكما تقدم، ومثال كسر السفينة واقع فيها، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله، وأما الجدال بالقرآن فإنه ـ من اللَّسِن الألَدِّ ـ من أعظم الفتن؛ لأن القرآن مهيب[3] جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً، وصار مظنة للاتّباع على تأويل ذلك المجادل. ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة، إلا من ثبّت الله؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها، فصاروا فتنة على الناس. وكذلك الأئمة المضلون؛ لأنهم ـ بما ملكوا من السلطنة على الخلق ـ وقدروا على رد الحق باطلاً والباطل حقاً، وأماتوا سنة الله وأحْيوْا سنن الشيطان. وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق.

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد

---

(١) «إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر» رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله، وهو واه. وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في موضع، فأنكر عليه. واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه (ترغيب).

(٢) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق، وقد يرجع عنه.

(٣) فتتقى مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه.

الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم[١] بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله. ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

أحدهما: من حيث إنه واحد من المكلفين، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة.

والثاني: من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم، ولا ثالث لهما؛ لأنه من هذه الجهة مبيّن، والبيان واجب لا غير. فإذا كان مما يُفعل[٢] أو يقال كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك، حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل.

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدي به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنة اعتقاد خلافه.

فالمطلوب فعله: بيانه بالفعل، أو القول الذي يوافق الفعل، إن كان واجباً؛ وكذلك إن كان مندوباً مجهول الحكم، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك؛ كما فعل في ترك الأضحية، وترك[٣] صيام الست من شوال، وأشباه ذلك، وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك[٤] فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة.

والمطلوب تركه: بيانه بالترك، أو القول الذي يساعده الترك إن كان حراماً، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه

---

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة. ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال.

(٢) أي مأذوناً فيه بأقسامه الثلاثة؛ حتى المباح يصير في حقه واجباً. ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه.

(٣) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة، كما روي عن مالك فيها.

(٤) أي لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له، فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه.

بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال[١] الله تعالى: ﴿ولقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حَسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال[٢]: ﴿فلمَّا قضى زيدٌ منها وطراً زوَّجْناكَها﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية! وفي حديث المصبح جنباً قوله: «وأنا أُصبِح جُنُباً وأنا أريد الصيام[٣]» وفي حديث أبي بكر بن عبد الرحمن من قول عائشة[٤] يا عبد الرحمن «أترغبُ عما كان رسول الله ﷺ يصنع؟» قال عبد الرحمن: لا والله. قالت عائشة: فأُشهدُ على رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم. وفي حديث أم سلمة: «ألا أخبرْتِيها أنِّي أفعل ذلك»[٥] إلى آخر الحديث، وروى إسماعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه، قال رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُنَّ يمشين بِنا هَمِيسا إن تَصْدُقِ الطيرُ نفعل لِميسا

قال فذكر الجماع باسمه، فلم يَكْن عنه. قال فقلت: يا ابن عباس، أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما روجع به النساء. كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول، بياناً لقوله تعالى: ﴿فلا رفث ولا فسوق﴾ [البقرة: ١٩٧] الآية، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة. وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل؛ كما في سجود[٦] الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي[٧] إن شاء الله.

وعلى الجملة فالمراعى ههنا[٨] مواضع طلب البيان الشافي، المخرِج عن الأطراف والانحرافات، الرادّ إلى الصراط المستقيم. ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى

(١و٢) الآيتان باجتماعهما، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً. وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً.

(٣) (فأغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود.

(٤) أخرجه مالك.

(٥) تقدم (ج ٣ ـ ص ٣٠٩).

(٦) تقدم إنكار مالك لأصله وإنكاره ما روي عن أبي بكر فيه.

(٧) في المسألة السابعة.

(٨) أي في التفاصيل السابقة. من ترك الفعل جملة، أو الفعل على الدوام وهكذا، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي. أما المواطن الأخرى فيكفي فيها القول مثلاً.

تبين ما تقرر بحول الله. ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان.

المسألة السادسة:

المندوب: من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد، فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد. وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة إلى مطلق[١] التسوية وجب أن يفرق بينهما، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب، الذي هو من خاصة كونه مندوباً.

والثاني: أن النبي ﷺ بُعث هادياً ومبيناً للناس ما نزل إليهم وقد كان من شأنه ذلك[٢] في مسائل كثيرة؛ كنهيه[٣] عن إفراد يوم الجمعة. بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعل أحدُكم للشيطان حظاً في صلاته»[٤] بيّنه حديث ابن عمر، قال واسع بن حبان انصرفتُ من قِبَل شِقي الأيسر، فقال لي عبد الله بن عمر، ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك. فانصرفت إليك قال: أصبت! إنَّ قائلاً يقول: انصرف عن يمينك! وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك. وفي بعض الأحاديث ـ بعدما قرر حكماً غير واجب ـ: «من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرَج»[٥] وقال الأعرابي هل عليّ غيرهن؟

---

(١) أي التسوية المطلقة، أي التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد. أما التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجباً لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضاً فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقاً.

(٢) أي البيان بالقول كما في المسلك الأول، وبالفعل كما في المسلك الثاني.

(٣) روى مسلم: «لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم».

(٤) رواه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود وبقيته: (يرى أن حقاً عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه. لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه، وحديث ابن عمر بعده زاده بياناً.

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

قال: «لا، إلا أن تطَّوَّع»[١] وقال ـ لما سُئل عن تقديم بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب ـ: «لا حرج» قال الراوي فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افْعَل ولا حرج»[٢] مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على لوجوب. ونهى[٣] عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم[٤] رمضان بيوم أو يومين؛ وحرم[٥] صيام يوم العيد، ونهى[٦] عن التبتل[٧] مع قوله تعالى: ﴿وتبتَّل إليه تبْتيلا﴾ [المزمل: ٨] ونهى[٨] عن الوصال وقال: «خذوا من العمل ما تُطيقون» مع أن الاستكثار من الحسنات خير، إلى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره مما خلافه مطلوب، ولكن تركه وبيَّنه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلك آخر، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. قالت عائشة: «وما سبح النبي ﷺ سُبحة الضحى قط، وإني لأستحبها[٩] وقد قام[١٠] ليالي من رمضان في المسجد، فاجتمع إليه

(١) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي.

(٣و٤) تقدما (ج ٣ ـ ص ١٩٣).

(٥) قال في الاعتصام في الجزء الثاني إن ذلك النهي علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان، يعني فيحسب واجباً وأصله تطوع مندوب. ومثله يقال في نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام. وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهي عن الذرائع. وقوله: (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجه هنا، لأنه منهي عنه نهي استقلال.

(٦) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد. وأخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة عن سمرة.

(٧) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة كرهبانية النصارى. أما التبتل في الآية فبمعنى الإخلاص في العبادة أو نحوه. والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثاني. وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة إلى اعتقاد الوجوب ولذلك قال: (مع أن الاستكثار من الحسنات خير). وقال ﷺ في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه: «فمن رغب عن سنتي فليس مني». ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلاً عن كونه مندوباً يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع. فقوله: (مما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضاً.

(٨) رواه أحمد والشيخان.

(٩) وفي رواية: وإني لأسبحها كما تقدم (ج ٣ ـ ص ٦٠) ومعنى قولها: (ما سبح) أني ما رأيته سبح كما في الرواية الأخرى، وقد روي في الصحيح أن معاذة سألت عائشة: كم كان يصلي رسول الله ﷺ صلاة الضحى؟ قالت: أربع ركعات، ويزيد ما شاء الله. وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية.

(١٠) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

ناس يصلون بصلاته، ثم كثروا فترك ذلك، وعلّل بخشية الفرض. ويحتمل وجهين: أحدهما أن يفرض بالوحي وعلى هذا جمهور الناس. والثاني في معناه، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكن[١].

والثالث: أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين، لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك، ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في خلافته، وقال: إني إمام الناس، فنظر إليّ الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين، فيقولون هكذا فرضت. وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب[٢]. وقال حذيفة بن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحِّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال: لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً. وقال بعضهم[٣] إني لأترك أضحيتي. وإني لمن أيسركم، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة، وقال أبو أيوب الأنصاري: كنا نضحي عن النساء وأهلينا، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة. وقال ابن عمر في صلاة الضحى: إنها بدعة، وحمل على أحد وجهين: إما أنهم كانوا يصلونها جماعة، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض. وقد مُنع النساءُ المساجد مع ما في الحديث من قوله[٤]: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» لما[٥] أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن.

والرابع: أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال، وذلك للعلة المتقدمة، مع أن

---

(١) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه وبه يستغني عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف. قال القاضي أبو الطيب: يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم. فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه، ويبني عليه استدلاله، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم، لأن مجرد الإمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله.

(٢) أي سنة وليس واجباً كما هو مذهب الحنفية، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله. وبهذا يتم استدلاله على الموضوع.

(٣) هو ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر.

(٥) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما. وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام.

الترغيب في صيامها ثابت صحيح، لئلا يعتقد ضمها إلى رمضان. قال القرافي: وقد وقع[١] ذلك للعجم. وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل[٢] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم. والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع، مطرد في العادات والعبادات. فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب من كل من يقتدي به قطعاً[٣] كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور: منها بيان القول إن اكتفى به، وإلا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه[٤] وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص، وأما المنصوصة فلا كلام فيها. فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه.

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوي بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوي بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان، فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً، هذا وجه.

ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل، فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح.

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله ﷺ: «يا بُنَيَّ إن قدرتَ أن

---

(١) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الإمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور.

(٢) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم. فهو قد سلم أن الترك للعلة التي هي خوف مظنة الوجوب، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة. فلذا قال المؤلف: (بنحو من ذلك).

(٣) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة: (فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك بإخفائه عن العامة من المقتدي به مثلاً.

(٤) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله لليالي بيان باللواحق. وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن.

تُصبحَ وليس في قلبِكَ غِشٌّ لأحدٍ فافعلْ ثم قال لي: يا بُنَيَّ وذلك مِن سُنَّتي، ومن أحيا سنتي فقد أحبَّني، ومن أحبَّني كان مَعِي في الجَنة»[1] فجعل العمل بالسنة إحياء لها، فليس بيانها مختصاً بالقول. وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة، وهو الأبطح: استحب للأئمة ولمن يقتدي به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإن ذلك من حقهم، لأن ذلك أمر قد فعله النبي ﷺ والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يقتدي به من أهل العلم إحياء سننه، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون[2] للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة. هكذا نقل الباجي. وظاهرٌ من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب، وذلك بفعله وإظهاره.

وقال بعضهم في حديث عمر ـ «بل أغسِلُ ما رأيتُ، وأنضح ما لم أر ـ :» في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة، وأنه موضع للقدوة، يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل، وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب. وفي[3] الحديث: واعجباً لك يا ابن العاصي! لئن كنت تجد ثياباً أفكلُّ الناس يجد ثياباً! والله لو فعلتها لكانت سنة. الحديث! ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيدُه[4]؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز أخرت الصلاة شيئاً فقال: إن ثيابي غُسلت. قال ابن رشد: يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله، ليقتدي به في ذلك، ائتساءً بعمر بن الخطاب. فقد كان أتبَعَ الناسِ لسيرته وهديه في جميع الأحوال.

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره. واستشهد على ذلك بقول النبي ﷺ: «لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابي أن يَجْمَعوا حَطباً» الحديث[5]! وقال أيضاً فيما إذا

---

(١) رواه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب.

(٢) أي: ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس.

(٣) لو قال: (ولذلك في الحديث واعجباً الخ) لكان أجود سبكاً، وأظهر في ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض.

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه.

(٥) في صلاة الجماعة. أخرجه في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم. وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز.

تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينهاهم؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشىء إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه، وأشار إلى نحو هذا في مسائلَ أخر، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها. ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة، لئلا ينشأ الصغير على تركها، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه. وهذا الباب يتسع؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر بن عبد العزيز مع عروة بن عياض، حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال: هذه غرَّتني منك ـ لسجدته التي بين عينيه ـ ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدي لأمرتُ بموضع السجود فقوِّر.

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الذين آمَنوا لا تقُولُوا راعِنَا، وقولوا انْظُرْنا، واسْمَعُوا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّوا الله عَدْواً بغَيرِ عِلْم﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به. وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهد زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً، ولم يفعل فمنعه من وطئها إلا أن يخفى ذلك عن الناس. وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة؛ فإنهم إذا صلَّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ في الصلاة. ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك، من هذا[١] القبيل أيضاً. ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور، فقال له انظُرْ ما يقول هؤلاء، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قال له: أمخلَّدٌ أنت في الدنيا؟ قال: لا. قال هل يملكون لك جنة أو ناراً؟ قال: لا. قال: فلا تخلعْ قميص الله عليك فتكون سنة، كلّما كره خليفتهم خلعوه أو قتلوه. ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالكاً في ذلك، فقال له مالك: أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن.

للملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيّره، فتذهب هيبته من قلوب الناس. فصرفه عن رأيه فيه، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره، فلا يثبت على حال.

المسألة السابعة:

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوّى[1] بينها وبين المندوبات ولا المكروهات[2]؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير[3] ذلك توهمت مندوبات؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به. وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدؤوا بأبي عبد الله. فقال مالك: إن أبا عبد الله ـ يعني نفسه ـ لا يغسلُ يده. فقال: لم؟ قال: «ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأي الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه». فقال له عبد الملك: أتركُ يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله! فما عاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا؛ أميتوا سنة العجم، وأحيُوا سنة العرب؛ أما سمعتَ قول عمر: تمعْدَدوا، واخشَوْشِنُوا، وامشوا حفاة، وإياكم وزِيَّ العجم.

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول: «لم يكن بأرض قومي، فأجِدُني أعافُه»[4] وأُكل على مائدته، فظهر حكمه. وقدم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه، قال له أبو أيوب ـ وهو الذي بعث به إليه ـ: يا رسول الله أحرام هو؟ قال: «لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه»[5] وفي رواية أنه قال لأصحابه: «كلوا فإني لست كأحِدكم، إني أخاف أن أؤذي صاحبي[6]» وروي

---

(١) أي في الفعل والقول. بل يفرق بهما أو بأحدهما، كما سيأتي أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم إلا أنه بين حكمهما؛ ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

(٢) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقي الوهم في المباحات إلى توهمها واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد.

(٣) عطف على قوله: (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون.

(٤) أخرجه الستة إلا الترمذي.

(٥) رواه الترمذي. وقال: حسن صحيح.

(٦) رواه الترمذي وقال: حسن غريب.

في الحديث[١] أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله ﷺ فقالت: لا تطلقني، وأمسكني، واجعل يومي لعائشة. ففعل، فنزلت: ﴿فلا جُناحَ عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً﴾ [النساء: ١٢٨] الآية! فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر[٢] ربما استقبح بمجرى العادة، حتى يصير كالمكروه، وليس بمكروه. والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

المسألة الثامنة:

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول فلأنها إذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً[٣] عند من لا يعلم.

ولا يقال: إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه، وهو منهي عنه.

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة. ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم[٤] على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له: «أَنِكْتَها»[٥] هكذا من غير كناية! مع أن ذكر اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع؛ غير أن التصريح هنا آكد، فاغتفر لما يترتب عليه؛ فكذلك هنا. ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء[٦] الختانين، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتيها أني أفعلُ ذلك» مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه. وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله: إن تصدق الطيرُ نَنِكْ لميسا. فمثل هذا لا حرج[٧] فيه.

---

(١) رواه في التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضاً الترمذي وقال: حسن صحيح غريب.

(٢) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرياً على العادة كراهته شرعاً.

(٣) وتقدم أنه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل.

(٤) لو قال: (تقرير الزاني) لكان أخصر وأوضح.

(٥) الحديث في أبي داود.

(٦) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة. أما قوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك» فتقدم له آنفاً أنه نسبه إلى أم سلمة في الإصباح جنباً في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين، خلافاً لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة.

(٧) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة.

وأما الثاني فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات، فينقلب حكمها عند من لا يعلم. وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر، على ما يليق[1] به في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً، وذلك المكروهات[2] المفعولة في المساجد، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية. ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله ﷺ شيئاً من هذه المكروهات، بل ومن المباحات[3]؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر، وما أشبه ذلك.

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهيه وأصولية.

منها: أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك: بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام. فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب، فحمله على الواجب، ثم استمرَّ على ذلك فضلَّ.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء. وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال: أيحب أن يذبح؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء. ونقل عن عمر أنه قال:

---

(١) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام.
(٢) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من أمثلتها.
(٣) أي التي يتوهم أنها قربه.

لا نُبالي أبَدَأنا بأيماننا أم بأيسارنا. يعني في الوضوء. مع أن المستحب التيامن في الشأن كله.

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم[١] تحريك الرجلين في القيام للصلاة.

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتُها لكانت سنة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر.

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال: لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنه لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ. قال اللخمي: وهذا احتياط وحماية؛ لأن العامي إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزىء الصلاة به. والأمثلة كثيرة.

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل؛ وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس. وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت[٢]. فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامي واجباً أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك، ولا يكون كذلك شرعاً، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات. وذلك على الشرط[٣] المذكور في أول كتاب الأدلة.

---

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور.

(٢) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الإسباغ.

(٣) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة، فلا تهمل القواعد الكلية، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض، فلا يجري الأعمال بالطريق المرسومة لذلك. وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها ﷺ وواظب =

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته.

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة.

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها، حتى سوَّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم[1] أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجباً، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسؤال القال[2] فيهم، فلا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم، لأنهم إلى هذا الأصل[3] يستندون. ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبة، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح. انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه. وهذا كله محظور.

المسألة التاسعة:

الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة: كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا إذا لم يسوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه إلى معنى آخر، وذلك

= عليها، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وأمثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها. ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة.

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم.

(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر.

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندبية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس.

أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوي، وكذلك من المحرمات ما إذا فعلت لم يترتب عليها أيضاً حكم في الدنيا. ولا كلام في مترتبات الآخرة؛ لأن ذلك خارج عن تحكمات العباد.

كما أن من الواجبات ما إذا تركت، ومن المحرمات ما إذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوي، من عقوبة أو غيرها.

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم. فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوي بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها. فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، لا فرق بين ذلك. والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حدًّا في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعي مقرَّراً مبيناً؛ فإذا لم يقم فقد أُقِر على غير ما أقره الشارع، وغُيِّر إلى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه، فيجري فيه ما تقدم. فإذا رأى الجاهلُ ما جرى توهم الحكمَ الشرعي على خلاف ما هو عليه. فإذا قرر المنتصبُ الحكمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة، وكذب الفعلَ القولَ، كما تقدم بيانه، وكل ذلك فساد، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها، في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام، وإلا كان من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البَيِّنات والهدى﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية!

المسألة العاشرة:

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً. فإن قررت الأسباب قولاً، وعُمل على وفقها إذا انتهضت، حصل بيانها للناس وإن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذَّب القول الفعل. وكذلك الشروط إذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل، أو مع فقدانها فلم يعمل، وافق القول الفعل، فإن عكست القضية وقع الخلاف، فلم ينتهض القول بياناً، وهكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبيُّ ﷺ مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة[1] والإفطار في السفر، وأعمل الأسباب، ورتّب الأحكام، حتى في نفسه، حين أقصّ من نفسه ﷺ، وكذلك في غيره، والشواهد لا تحصى، والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة، والتنبيه كاف.

المسألة الحادية عشرة:

بيان رسول الله ﷺ بيان صحيح لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بعث، قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لِتُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] ولا خلاف فيه.

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضاً، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وإن كنت جنُباً فاطَّهَّروا﴾ [المائدة: ٦] وإن لم يجمعوا[2] عليه فهل يكون بيانهم حجة؟ أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان، من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيلِ الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية[3] وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية.

---

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة. وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدي، فلم يحل هو لذلك ولكنه أمر من لم يسق الهدي بالإحلال من العمرة، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة.

(٢) أي بأن اختلفوا، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه. وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح، على بيان غيرهم.

(٣) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث. أما القرائن المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك، وإن كان مقتضى الوجه أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضاً.

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يزال الناسُ بخير ما عجَّلوا الفِطْر[١]» فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل أن لا، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق[٢] شيء آخر داخل في التعمق المنهي عنه، وكذلك[٣] ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار، فندب المسلمون إلى التعجيل.

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تصوموا حتى تروُا الهلالَ ولا تفطروا حتى تروْه[٤]» احتمل أن تكون الرؤية مقيدة[٥] بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشمس، فبيَّن عثمان أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس. وتأمل، فعادة مالك بن أنس ـ في موطئه وغيره ـ الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره، ومما بيَّن كلامُهم اللغةَ أيضاً، كما نقلَ مالك في دلوك الشمس، وغسق الليل، كلامَ ابن عمر وابن عباس، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب، أعني قوله تعالى: ﴿فاسْعَوْا إلى ذكر الله وذَروا البيع﴾ [الجمعة: ٩]، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعداً، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة.

لا يقال إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف[٦].

لأنا نقول نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب، وفرقٌ بين من هو عربي الأصل والنحلة، وبين من تعرّب «غلب

(١) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير. قال مصححه هو في أبي داود عن أبي هريرة.

(٢) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٣) يعني وبياناً لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة. فينتظم هذا في سلك ما قبله.

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٥) أي فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤي على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي. فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للماضي، وبعده للمستقبل. وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضي مطلقاً، قبل الزوال وبعده.

(٦) أي في تقليده. وكذا في حجية مذهبه. فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدماً على القياس. =

التطبعَ شيمةُ المطبوعِ » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهِد مَن بعدهم، ونقلُ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم. فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوعٌ موضعَ التفسير، بحيث لو فرضنا عدم لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان؛ لما ذكر، ولما جاء في السنة من اتِّباعهم والجريان على سننهم، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديِّين مِن بعدي وتمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ»[1] وغير ذلك من الأحاديث، فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة[2].

أما إذا علم أن الموضع موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى ذينك الأمرين، فهُم ومن سواهم فيه شرَعٌ سواء؛ كمسألة العول، والوضوء من النوم، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر بن الخطاب: مات رسول الله ﷺ ولم يبيِّن لنا آية الربا فدَعُوا الربا والريبة، أو كما قال. فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف[3] بين العلماء أيضاً فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر، كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو مذكور في كتب الأصول، فلا يحتاج إلى ذكره ههنا.

المسألة الثانية عشرة:

الإجمال إما متعلقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير[4] واقع في الشريعة. وبيان ذلك من أوجه:

= والمختار أنه ليس بحجة. راجع الأحكام للآمدي والمؤلف اختار طريقاً وسطاً يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم، وكذا ما يحتاج إلى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في الأحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه. وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده، كذلك الخلاف في تقليده حاصل. والمختار المنع أيضاً إلا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي، فيجوز له تقليده.

(١) أخرجه في التيسير عن أبي داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدي).

(٢) وإنما قال: (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدي.

(٣) قد علمته وقوله: (كالأحاديث) أي فيقدم مذهبه على القياس. وممن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما وهو رأي الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة.

(٤) إذا قلنا أن الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعاً إلا بالإيمان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق.

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿اليومَ أكْمَلْتُ لكُم دِينَكم وأتْمَمْتُ عليكُم نِعْمَتي﴾ [المائدة: ٣] الآية[1]! وقوله: ﴿هذا بَيانٌ للنَّاسِ وهُدًى وموعظةٌ لِلمتَّقين﴾ [آل عمران: ١٣٨] وقوله: ﴿وأنْزَلْنا إليْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[2] للناسِ ما نُزِّلَ إليهِم ولَعلَّهُمْ يَتفكَّرونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلمُتَّقين﴾ [البقرة: ٢] ﴿هُدًى ورَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٣] وإنما كان هدى لأنه مبيَّن، والمجمَل لا يقع به بيان، وكلُّ ما في هذا المعنى من الآيات. وفي الحديث: «تَرَكْتُم عَلى البَيْضَاءِ، لَيلُها كَنَهارِها»[3] وفيه: «تركتُ فِيكم اثنَينِ لَن تَضِلوا ما تمسَّكْتُم بهما: كِتابَ اللهِ وسُنَّتي»[4] ويصحح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُم في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلَى اللهِ والرَّسولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويدل علي أنهما بيانٌ لكلِّ مشكل، وملجأ من كل مُعضِل. وفي الحديث: «ما تركتُ[5] شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتُكم به، ولا تركتُ شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتُكم عنه»[6] وهذا المعنى كثير. فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة؛ كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: «خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكُم»، وما أشبه ذلك. ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما[7] لم ينص عليه في القرآن؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

---

(١) لا حاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده.

(٢) أي فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته. وحاشاه ﷺ.

(٣) رواه أحمد وابن ماجة والحاكم عن عرباض وأخرجه في التيسير عن رزين.

(٤) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي» الخ.

(٥) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه؟ ومثله يقال في الآية الأولى، إلا أن إتمام النعمة فيها يشرح استقامة الاستدلال بها، لأنه إذا بقي إجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمةِ فيها تامة. وأيضاً فإن كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد. أما الحديث فالسؤال فيه ألا يزال متوجهاً.

(٦) بقيته «وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب» رواه الإمام الشافعي رضي الله عنه في مسنده.

(٧) كزكاة الفطر، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجملٌ[1] أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال. وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وأُخَرُ مُتَشابِهَات﴾ [آل عمران: ٧] ولمَّا بين الله تعالى أن في القرآن متشابهاً بيّن أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه؛ فقد قال الله تعالى: ﴿فأمّا الَّذينَ في قلوبِهم زَيْغٌ فيتّبِعُون ما تَشابَهَ منه﴾ [آل عمران: ٧] ـ إلى قوله: ـ ﴿وكلٌّ مِن عِندِ رَبنا﴾ [آل عمران: ٧]. والناس في المتشابه[2] المراد ههنا على مذهبين: فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابه على غيرهم؛ كسائر المبيِّنات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس. ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله؛ ﴿إلا الله﴾ [آل عمران: ٧] فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبهاً عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبينات.

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة متشبهات، بقوله: «الحلالُ بَينٌ. والحرام بَينٌ. وبينهما أمورٌ مُشتبهات» وهذه المشتبهات متّقاة بأفعال العباد، لقوم: «فمن اتقى الشُبهات استبرأ لدينه وعِرضه»[3] فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف[4] كما أن قوله تعالى: ﴿وأُخَرُ مُتشابهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله: ﴿والرَّاسِخُونَ في العِلم يقولون آمنَّا به، كلٌّ مِن عِندِ ربنا﴾ [آل عمران: ٧] فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف؟

فالجواب أن الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده، وإنما كلامنا في

---

(١) (مجمل) كالمشترك (أو مبهم) خفي المعنى كالأب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق ـ (أو ما لا يفهم) أي لا يعقل معناه المتبادر منه وضعاً كالوجه واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه. هذا هو مقتضى التعبير بأو. ويصح أن يكون تنويعاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً فلا تكون متقابلة، وقوله بعد (فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضي احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو المتشابه. فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره.

(٢) وهو المتشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك.

(٣) تقدم (ج ٣ ـ ص ٨٦).

(٤) أي باتقائها واجتنابها.

التشابه الواقع في خطاب الشارع؛ وتشابُه الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسبما مر في فصل[١] التشابه؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد؛ ولذلك قال: «فمن اتَّقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» ويجتنبَ النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كقوله: ﴿الرحمنُ على العرشِ استَوى﴾ [طه: ٥] وفي الحديث: «ينزلُ ربنا إلى سماءِ الدُّنيا»[٢] وأشباهِ ذلك. هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه، إلى غير ذلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم؛ وهذا يستلزم كونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه. ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباهٌ وإجمالٌ لناقضَ أصلَ مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح، تفضلاً، أو انحتاماً، أو عدم[٣] رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يجوّز تكليف المحال، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً، فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته. وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل[٤] هذا المعنى، لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غيرَ مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه، أو لا. فإن لم يقصد فذلك ما أردنا، وإن قصد رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة. وعلى هذين الوجهين ـ أعني[٥] الثاني والثالث ـ إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التلكيف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي. وهو المطلوب.

---

(١) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك. فراجعه.

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الخ».

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع، لأنه غير معقول في ذاته.

(٤) نقول بل هي أشد، لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان، يعني مع حصول البيان بعد الوقت. أما هذا فلا بيان رأساً، لا في عهده ﷺ ولا بعده.

(٥) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً.

الطرف الثاني
في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي[١].

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما؛ وأيضاً فإن في أثناء الكتاب[٢] كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما[٣] تكفلوا بهما، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان.

فالأول أصلها، وهو الكتاب وفيه مسائل:

المسألة الأولى:

إن الكتاب قد تقرر أن كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة. وإذا كان كذلك لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرّعيل الأول. فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضاً[٤] فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا

---

(١) يشمل الباقي من قياس وغيره.

(٢) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيده السابق واللاحق، أي أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما.

(٣) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً.

(٤) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه. كأنه قال: (من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ).

بمثله، فذلك لا يخرجه عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدُّربة في اللسان العربي، كما تبين في كتاب الاجتهاد، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة. وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً. فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنا القُرْآنَ لِلذكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾؟[القمر: ١٧] وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ المُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا﴾ [مريم: ٩٧] وقال: ﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] وقال: ﴿بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وعلى أي وجه[1] فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه ﴿كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارك لِيَدَّبَّرُوا آياته وليتذكّرَ أُولُو الألباب﴾ [ص: ٢٩] فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر.

المسألة الثانية:

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها. ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال: وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال. وينشأ عن هذا الوجه.

(١) ذكروا في إعجازه وجوهاً كثيرة، كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك، فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه.

الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع في الشبه والإشكالات ومُورِد للنصوص الظاهرة مُورَد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع.

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؛ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال: أعد عليَّ ما قلت! فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه، وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبين بما هو أقرب.

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرارَ خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروي أن مرْوان أرسل بوابه إلى ابن عباس، وقال قل له: لئن كان كل امرىء فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذَّباً، لنعذبن أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿وإذ أخذَ الله ميثاقَ الذينَ أُوتوا الكتابَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] - إلى قوله: ﴿ويُحِبُّون أن يُحْمدوا بما لم يَفْعلوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

والقنوت يحتمل وجوهاً[1] من المعنى يحمل عليه قوله: ﴿وقُوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨] فإذا عرف السبب تعين المعنى المراد.

وروي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: مَن يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول. وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك! قال: والله لو شربتُ

---

(١) كالخشوع، وعدم الإلتفات، والذكر وغيرها. وقوله: (تعين المعنى المراد) أي وهو عدم تكليم بعضهم بعضاً كما كان يحصل قبل نزول الآية.

كما يقولون ما كان لك أن تجلدَني ؛ قال عمر: ولم؟ قال لأن الله يقول: ﴿ليسَ على الذين آمنوا وعملوا الصالحاتِ جُناحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] الخ فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرّم الله. وفي رواية فقال: لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿ليس على الذينَ آمنوا﴾ إلى آخر الآية! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً، وأُحداً، والخندق، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردُّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين، وحجة على الباقين؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقين لأن الله يقول: ﴿يا أيها الذينَ آمَنوا إنما الخمرُ والميسر﴾ [المائدة: ٩٠] ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى. فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر. قال عمر: صدقت. الحديث.

وحكى إسماعيل القاضي قال: شرب نفر من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، فقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هذه الآية: ﴿ليس على الذين آمنوا﴾ الآية! قال فكتب فيهم إلى عمر، قال فكتب عمر إليه: أن ابعث بهم إليّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك. فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به، إلى آخر الحديث.

ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات.

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال، تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية: ﴿يومَ تأتي السماءُ بدُخان مبين﴾ [الدخان: ١٠] قال؛ يأتي الناسَ يوم القيامة دخانٌ، فيأخذ بأنفاسهم، حتى يأخذهم كهيئة الزكام. فقال ابن مسعود: من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل «الله أعلم» فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به: «الله أعلم» إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ. دعا عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد، فأنزل الله: ﴿فارتقب يومَ تأتي السماء بدخان﴾ [الدخان: ١٠] الآية، إلى آخر القصة.

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فقد ذكر السبب لم

يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات، وتوجه الإشكالات، وقد قال عليه الصلاة والسلام[١]. «خذوا القرآن من أربعة» منهم عبد الله بن مسعود، وقد قال في خطبة خطبها: والله لقد علم أصحابُ النبي ﷺ أني من أعلمهم بكتاب الله، وقال في حديث آخر: والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت؟ ولو أعلم أحداً أعلمَ بكتاب الله مني تبلُغه الإبل لركبت إليه. وهذا يشير إلى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن. وعن الحسن أنه قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها؟ وهو نص في الموضع مشير إلى التحريض على تعلم علم الأسباب. وعن ابن سيرين قال: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله، وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أُنزل القرآن؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير.

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثَمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة. ويكفيك ما تقدم[٢] بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام. ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً:

أحدها: قول الله تعالى: ﴿وأتِمُّوا الحجّ والعُمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦] فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حِجُّ البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة؟ أم لا؟

والثاني: قوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] نقل عن

---

(١) : (ابن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمر بإسناد صحيح اهـ من الجامع الصغير. قال المناوي قال الحاكم: صحيح وأقره الذهبي. ورواه البزار عن ابن مسعود. قال الهيثمي: رجاله ثقات، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج في الصحيحين، وقد أخرجه البخاري في صحيحه.

(٢) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب.

أبي يوسف أن ذلك في الشرك، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر، فيريد أحدهم التوحيد، فيُهِمّ فيخطىء بالكفر، فعفا لهم عن ذلك، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه. قال: فهذا على الشرك، ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق، والبيع والشراء لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم.

والثالث: قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقِهم﴾ [النحل: ٥٠] ﴿أأمِنتم مَن في السماء﴾؟ [الملك: ١٦] وأشباه ذلك، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بإلهية الواحد الحق؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهاً على نفي ما ادّعوه في الأرض؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة. ولذلك قال تعالى: ﴿فخرّ عليهمُ السقفُ مِن فوقهم﴾(١) [النحل: ٢٦]. فتأمله واجْر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث.

والرابع: قوله تعالى: ﴿وأنَّهُ هو رَبُّ الشِّعْرى﴾ [النجم: ٤٩](٢) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته، وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها، فلذلك عينت.

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك. ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الودك، ويتخذون منها الأسقية، فقال: وما ذاك، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيْتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت عليكم، فكلوا وتصدّقوا وادخروا»(٣) ومنه حديث(٤) التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بأهل النفاق، بقوله: ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق. وحديث(٥) الأعمال بالنيات واقع عن سبب، وهو أنهم لما أمروا

(١) أي فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه.

(٢) قال العلماء أن هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب. فعبدوه.

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٦٧).

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٣٢٨).

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧).

بالهجرة هاجر ناس للأمر، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة[1] أراد نكاحها تسمى أم قيس، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر، فكان بعد ذلك يسمى: مهاجر أم قيس، وهو كثير.

المسألة الثالثة:

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها[2] وهو الأكثر رد لها. أوْ لا. فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكي وصدقه.

أما الأول فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزلَ الله على بشرٍ مِن شيءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَن أُنزَلَ الكتابَ الذي جاءَ بِهِ مُوسى﴾؟ [الأنعام: ٩١] الآية! وقال: ﴿وجعلُوا للهِ ممَّا ذرأَ مِن الحرْثِ والأنعامِ نَصيباً﴾ [الأنعام: ١٣٦] الآية. فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا، بقوله: ﴿بزعمهم﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وبقوله: ﴿ساءَ ما يحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦] ثم قال: ﴿وقالوا هذ أنعامٌ وحرثٌ حِجرٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨] إلى تمامه، وردّ بقوله: ﴿سيجزيهم بما كانوا يَفترون﴾ [الأنعام: ١٣٨] ثم قال: ﴿وقالوا ما في بطونِ هذه الأنعامِ خالصةٌ﴾ [الأنعام: ١٣٩] الآية؟ فنبه على فساده بقوله: ﴿سيجزيهمْ وصفَهم﴾ [الأنعام: ١٣٩] زيادة على ذلك. وقال تعالى: ﴿وقال الذين كفروا إنْ هذا إلا إفْكٌ افتَراه وأعانه عليه قوْمٌ آخرون﴾ [الفرقان: ٤] فرد عليهم بقوله: ﴿فقد جاؤوا ظُلْماً وزُوراً﴾ [الفرقان: ٤] ثم قال: ﴿وقالوا أساطيرُ الأولين﴾ [الفرقان: ٥] الآية! فرد بقوله: ﴿قل أنزَله الذي يعلمُ السِّرَّ﴾ [الفرقان: ٦] الآية، ثم قال: ﴿وقال الظالمون إن تتَّبِعون إلا رجلاً مسحوراً﴾ [الفرقان: ٨] ثم قال تعالى: ﴿انظرْ كيْفَ ضربوا لك الأمثال فضلُّوا﴾ [الفرقان: ٩] وقال تعالى: ﴿وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجَعل الآلهة إلهاً واحداً﴾ إلى قوله: ﴿أأُنْزِلَ عليهِ الذِّكْرُ من بيننا﴾؟ [صٓ: ٤ ـ ٨] ثم ردَّ عليهم بقوله: ﴿بل هم في شك من ذكري﴾ [ص: ٨] إلى آخر ما هنالك. وقال: ﴿وقالوا اتخذَ الله ولداً﴾ [البقرة: ١١٦] ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن

---

(١) يعني ولذلك قال في الحديث «أو امرأة ينكحها».

(٢) أو قبلها وبعدها معاً، كما في آية ﴿ألا إن لله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء﴾ مع قوله: ﴿سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الأرض﴾ ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكاً.

كقوله: ﴿بل عبادٌ مُكْرَمون﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقوله: ﴿بل له ما في السموات والأرض﴾ [البقرة: ١١٦] وقوله: ﴿سبحانه هو الغنِيّ﴾ [يوسف: ٦٨] الآية! وقوله: ﴿تكادُ السموات يتفطَّرْن منه وتَنشقُّ الأرض﴾ [مريم: ٩٠] إلى آخره، وأشباه ذلك. ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسير.

وأما الثاني: فظاهر أيضاً، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإن القرآن سمي فرقاناً، وهدى، وبرهاناً، وبياناً، وتبياناً، لكل شيء؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبّه عليه. وأيضاً[1] فإن جميع ما يحكي فيه من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا، ويمنعه قوم، لا من جهة قدح فيه، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه﴾ [البقرة: ٧٥] الآية، وقوله: ﴿يحرِّفون الكلِم عن مواضِعِه، يقولون إن أُوتيتم هذا فخذوه﴾ [المائدة: ٤١] الآية، وكذلك قوله تعالى: ﴿مِنَ الذين هادُوا يحرِّفون الكلِمَ مِنْ بَعدِ مواضعِه، ويقولون سَمِعنا وعصينا واسْمع غير مُسْمع وراعِنا ليًّا بألسِنتِهم وطعناً في الدين﴾ [النساء: ٤٦] فصار هذا من النمط الأول. ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً، كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك.

فصل

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النظار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: ﴿قالوا لم نَكُ[2] من المصلين ولم نَكُ نُطْعِمُ المِسكين﴾ [المدثر: ٤٣و٤٤] الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلاً لرد عند حكايته. واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم بأنهم ﴿ثلاثة رابعهم

---

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة، فإن الأول ليس من الشرائع، وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله: (كل حكاية الخ). ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثاني ويؤيده قوله بعد: (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله: (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولاً: (كل حكاية) أعم مما يليق بالشرائع والقصص.

(٢) أي فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا.

كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] وأنهم ﴿خمسة سادسهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] أعقب ذلك بقوله: ﴿رجْماً بالغيْب﴾ [الكهف: ٢٢] أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجمُ الظنون لا يغني من الحق شيئاً، ولما حكى قولهم: ﴿سبعة وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] لم يتبعه بإبطال، بل قال: ﴿قل ربي أعلم بعدتِهم ما يعلمُهُم إلا قليل﴾ [الكهف: ٢٢] دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

وروي عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم. ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ربِّ أرِني كيْف تحيي الموتى﴾؟ [البقرة: ٢٦٠] فقيل له أكان شاكًا حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال: ﴿أوَ لم تُؤمِن؟ قال: بلى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فلو علم شكًا منه لأظهر[1] ذلك، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: ﴿قالت الأعْرابُ آمنّا﴾ [الحجرات: ١٤] فإن الله تعالى رد عليهم بقوله: ﴿قُل لم تُؤمِنوا ولكن قولوا أسلَمْنا ولما يدخُلِ الإيمانُ في قلوبكم﴾ [الحجرات: ١٤].

ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: ﴿إذا جاءَك المنافقون قالوا نشْهدُ إنك لرسول الله﴾ [المنافقون: ١] إلى آخرها فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل، فظاهرها حق، وباطنها كذب، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق، فقال تعالى: ﴿والله يعلم إنك لَرسوله﴾ [المنافقون: ١] تصحيحاً لظاهر القول، وقال: ﴿والله يشهَد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون: ١] إبطالاً لما قصدوا فيه.

وقال تعالى: ﴿وما قدَروا الله حقَّ قدرِه والأرضُ جميعاً قبضتُه يوم القيامة﴾ [الزمر: ٦٧] الآية! وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن[2] عباس قال: مر يهودي بالنبي ﷺ، فقال له النبي: «حدِّثنا يا يهوديّ»! فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السمواتِ على ذِه، والأرضين على ذِه، والماءَ على ذه، والجبالَ على ذه، وسائر الخلق على ذه؟ وأشار الراوي بخنصره أوّلاً، ثم تابع حتى بلغ الإبهام؛ فأنزل الله: ﴿وما قَدَروا الله

---

(١) أي لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب.

(٢) قال: حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يا يهودي حدثنا).

حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. وفي رواية أخرى[(١)] جاء يهودي إلى النبي ﷺ، فقال: يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: «أنا الملِك» فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، قال: ﴿وما قَدَرُوا الله حقّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] وفي رواية[(٢)] فضحك النبي ﷺ تعجباً وتصديقاً، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا، وبمعناه يتبين معنى قوله: ﴿وما قَدَرُوا الله حقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] فإن الآية بينت أن كلام اليهودي حق في الجملة، وذلك قوله: ﴿والأرضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يومَ القيامة والسمواتُ مَطْوِيّاتٌ بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية، وذلك ـ والله أعلم ـ لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه، وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه فقال: ﴿وما قَدَّروا الله حقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧].

وقال تعالى: ﴿ومنهُمُ الَّذِينَ يُؤذون النبيَّ ويقولُونَ هُوَ أُذُن﴾ [التوبة: ٦١] أي يسمع الحق والباطل، فرد الله عليهم فيما هو باطل، وأحق الحق، فقال: ﴿قُلْ أُذُنُ خيرٍ لكم﴾ [التوبة: ٦١] الآية! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى: ﴿والّذِين يؤذون رسولَ الله لهم عذابٌ أليم﴾ [التوبة: ٦١].

وقال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم أنْفِقوا ممَّا رزقكم الله قال الَّذِينَ كَفَرُوا للَّذينَ آمنوا: أَنُطْعِمُ من لو يشاءُ الله أطعَمَه﴾؟ [يسٓ: ٤٧] فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجةٍ قصدهم فيها الاستهزاء، فرد عليهم بقوله: ﴿إن أنتُمْ إلاّ في ضلالٍ مُبين﴾ [يسٓ: ٤٧] لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر؛ وجواب «أنفقوا» أن يقال «نعم» أو «لا» وهو الامتثال أو العصيان، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارَض انقلب[(٣)] عليهم من حيث لم يعرفوا؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة[(٤)] المطلقة، لأن

---

(١) في البخاري وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذي بتقديم الجبال على الأرضين.

(٢) في البخاري والترمذي، وقال: حسن صحيح.

(٣) أي حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض فكان يجب الإمتثال وعدم المعارضة فيها، فانقلبت الحجة عليهم؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم. وهذا على أن قوله: (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين. أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين، يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء، أي ما لكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا؟ فهذا تناقض، وهو غاية الضلال ـ فلا يكون من هذا الباب.

(٤) على حد قولهم: (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا).

الله شاء أن يكلفهم الإنفاق، فكأنهم قالوا: كيف[١] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة.

وقال تعالى: ﴿وداوُدَ وسلَيْمانَ إذْ يَحْكُمانِ في الحرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى قوله: ﴿وكُلًّا آتَيْنا حُكْماً وعِلْماً﴾ [الأنبياء: ٧٩] فقوله: ﴿ففَهَّمْنَاها سُليمان﴾ [الأنبياء: ٧٩] تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام؛ لكن لما كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال: ﴿وكلًّا آتَيْنا حُكْماً وعِلْماً﴾ [الأنبياء: ٧٩] وهذا من البيان الخفي[٢] فيما نحن فيه. قال الحسن: والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده. والنمط هنا يتسع. ويكفي منه ما ذكر. وبالله التوفيق.

فصل

وللسنة مدخل في هذا الأصل؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل، حتى يغيره أو يبينه، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول[٣].

المسألة الرابعة:

إذا ورد في القرآن الترغيب قارَنَه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه[٤] وبالعكس. وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجية والتخويف.

ويدل على هذه الجملة عرْض الآيات على النظر، فأنت ترى أن الله جعل الحمد

---

(١) وتوجيه هذا يحتاج إلى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية.

(٢) لأنه لم يصرح بخطأ داود، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان.

(٣) في مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه؛ لما علم أنه منكر له، فلا دلالة له على صحة الخ) راجع تحرير الأصول.

(٤) كما في الآيات المشتملة عليهما معاً ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سرة الدهر: ﴿إن الأبرار يشربون من كأس﴾ ـ إلى قوله: ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسروراً﴾.

فاتحة كتابه، وقد يقع فيه ﴿اهْدِنا الصِّراطَ المُسْتقيمَ * صِراط الَّذينَ أنْعَمْتَ عليهم﴾ [الفاتحة: ٦و٧] إلى آخرها! فجيء بذكر الفريقين، ثم بدئت سورة البقرة بذكرهما أيضاً، فقيل: ﴿هُدًى للْمُتَّقين﴾ [البقرة: ٢] ثم قال: ﴿إن الَّذينَ كفَروا سواءٌ عليهم أأَنْذَرْتَهُمْ أمْ لم تُنْذِرْهُم﴾ [البقرة: ٦] ثم ذُكر بإثرهم المنافقون، وهم صنف من الكفار. فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالترجية؛ فقال: ﴿فإن لم تَفْعَلُوا ولن تَفعلوا فاتَّقُوا النار﴾ ـ إلى قوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ البقرة: ٢٤و٣٥] الآية! ثم قال: ﴿إنَّ الله لا يستحيي أن يَضربَ مثلاً ما، بعوضةً فما فوقها؛ فأما الَّذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٦] الآية! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا، ولما ذُكر بنو إسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم، قيل: ﴿إن الذين آمنوا والذينَ هادوا﴾ ـ إلى قوله: ﴿هُم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٦٢ ـ ٨٢]. ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: ﴿ولبئس ما شَروْا بِهِ أنفسَهم لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٢]، وهذا تخويف؛ ثم قال: ﴿ولو أنهم آمنوا واتَّقَوْا لمثوبةٌ﴾ [البقرة: ١٠٣] الآية! وهو ترجية. ثم شرع في ذكر ما كان من شأن[1] المخالفين في تحويل القبلة، ثم قال: ﴿بلى مَنْ أسلمَ وجْهَه لله﴾ [البقرة: ١١٢] الآية! ثم ذكر من شأنهم ﴿الَّذينَ آتيناهم الكتابَ يتلونه حقَّ تلاوته أولئك يؤمنون به. ومَن يكفر به فأولئك هُمُ الخاسرون﴾ [البقرة: ١٢١]. ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه، وذكر في أثنائها التخويف والترجية، وختمها بمثل ذلك. ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوعُ بعد إلى ما تقرر.

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات: ﴿الحمدُ للهِ الذي خَلَقَ السمٰاوات والأرض﴾ إلى قوله: ﴿ثمَّ الذينَ كفروا بربِّهم يعدِلون﴾ [الأنعام: ١] وذكر البراهين التامة، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه، إلى أن قال: ﴿كتب ربكم على نفسِه الرحمةَ لَيَجْمَعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾ [الأنعام: ١٢] فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف، وذلك يعطي التخويف تصريحاً،

---

(١) يريد بذلك قوله تعالى: (ما ننسخ من آية) أو قوله: (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم. والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم. والثناء عليه بأنه إمام للناس. وبنائه للبيت، وتعظيم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى: (سيقول السفهاء الخ).

والترجية ضمناً؛ ثم قال: ﴿إني أخافُ إن عَصَيْتُ ربي عذابَ يوم عظيم﴾ [يونس: ١٥] فهذا تخويف، وقال: ﴿من يُصْرَفْ عنه يومئذ فقد رحمه﴾ [الأنعام: ١٦] الآية! وهذا ترجية، وكذا قوله: ﴿وإن يَمْسَسْكَ الله بضرٍّ﴾ [يونس: ١٠٧] الآية! ثم مضى في ذكر التخويف، حتى قال: ﴿وللدَّارُ الآخرة خَيرٌ للذين يتقون﴾ [الأنعام: ٣٢] . ثم قال: ﴿إنما يستجيب الذين يسمعون﴾ [الأنعام: ٣٦] ونظيره قوله: ﴿والذين كذَّبوا بآياتنا صمٌّ وبكم في الظلمات﴾ [الأنعام: ٣٩] الآية! ثم ذكر ما يليق بالموطن إلى أن قال: ﴿وما نُرسِلُ المرسَلين إلا مبشِّرين ومُنْذرين: فمَنْ آمن وأصلح﴾ [الأنعام ٤٨] الآية! واجْر في النظر على هذا الترتيب، يلُحْ[١] لك وجه الأصل المنبِّهِ عليه. ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير.

فصل

وقد يغلّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال:

فيرد التخويف ويتسع مجاله، لكنه لا يخلو من الترجية؛ كما في سورة الأنعام، فإنها جاءت مقررة للخلق[٢]، ومنكرة على من كفر بالله، واخترع من تلقاء نفسه ما لا سلطان له عليه، وصدّ عن سبيله، وأنكر ما لا ينكَر ولدّ فيه وخاصم وهذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف، وإطالة التأنيب والتعنيف، فكثرت مقدماته ولواحقه. ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية؛ لأنهم بذلك مدعوون إلى الحق، وقد تقدم الدعاء، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وإنذاراً. ومواطنُ الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية؛ لأن درء المفاسد آكد.

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنته؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُل يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرفوا على أنفسهم لا تَقْنَطُوا من رحمة الله، إنَّ الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتَلوا وأكثروا، وزنوا وأكثروا، فأتوا محمداً ﷺ فقالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحسنٌ لو تخبرنا ألَنا لِما عملنا كفارة؟ فنزلت. فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط، فجيء فيه بالترجية غالبة[٣]. ومثل

---

(١) فمثلاً سورة الرحمن ثلثها الأول تقريباً آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد. والثالث غاية الترغيب والترجية.

(٢) لعل الأصل (للحق).

(٣) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة، ولم يشترط شرطاً ما، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله: (إنه هو الغفور الرحيم) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها.

ذلك الآية الأخرى: ﴿وأقم الصلاةَ طَرَفي النهار وزُلفاً من الليل، إنَّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ السيئات﴾ [هود: ١١٤] وانظر في سببها[1] في الترمذي والنسائي وغيرهما.

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب؛ وذلك في مظانه الخاصة لا على الإطلاق، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً. وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد. والحمد لله.

فإن قيل: هذا لا يطرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَة﴾ [الهمزة: ١] إلى آخرها! فإنها كلها تخويف، وقوله: ﴿كَلَّا إنَّ الإنسانَ لَيَطْغَى أن رآه اسْتغنَى﴾ [العلق: ٦] إلى آخر السورة! وقوله: ﴿ألَمْ تَرَ كيف فَعل ربُّك بأصحابِ الفيل﴾ [الفيل: ١] إلى آخر السورة! ومن الآيات قوله: ﴿إنَّ الَّذينَ يُؤذونَ الله ورسوله﴾ ـ إلى قوله: ﴿فقدِ احْتَمَلُوا بُهتاناً وإثماً مُبيناً﴾ [الأحزاب: ٥٧ ـ ٥٨].

وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﴿والضُّحَى والليل إذا سجَى﴾ [الضحى: ١] إلى آخرها! وقوله تعالى: ﴿ألَمْ نَشْرَحْ لك صدْرَك﴾ [الشرح: ١] إلى آخرها! ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ولا يَأْتَلِ أُولو الفضلِ مِنكم والسَّعةِ أن يؤتُوا أُولي القُرْبَى﴾ [النور: ٢٢] الآية! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبد الله بن عمرو، فقال ابن عباس أي آية أرجى في كتاب الله؟ فقال عبد الله قوله: ﴿قُلْ يا عبادِيَ الَّذينَ أَسْرَفُوا على أنفُسِهم لا تَقْنَطُوا من رحمة الله﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! فقال ابن عباس: لكن قول الله: ﴿وإذْ قال إبراهيمُ ربِّ أرني كيف تُحْيي المَوْتى؟ قال: أوَ لم تُؤْمِنْ؟ قال: بلى، ولكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠] قال ابن عباس فرضي منه بقوله «بلى». قال[2]: فهذا لما يعترض في الصدور مما يوسوس به الشيطان. وعن ابن مسعود قال: في القرآن آيتان ما قرأهما عبد

---

(١) حديث ابن مسعود في الرجل الذي عالج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء، وجاء يقص عليه ﷺ أمره ويقول: (اقض بما شئت) إلى أن قال: فقام الرجل وانطلق، فأتبعه رجلاً فدعاه وتلا عليه هذه الآية.

(٢) أي أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا في موضوع آخر، كحديث القائل له ﷺ: إني أحدث نفسي بالشيء لأن أكون حممة أحب إلي من أن أتكلم به. فقال له ﷺ: «الحمد لله الذي رد أمره إلى الوسوسة» فليس راجعاً إلى أصل الإيمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت.

مسلم عِند ذنب إلا غفر الله له. وفسر ذلك أبيّ بن كعب بقوله تعالى: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشةً أو ظَلَموا أنفُسَهُم ذكَرُوا الله﴾ [آل عمران: ١٣٥] إلى آخر الآية! وقوله: ﴿وِمَن يَعملْ سُوءاً أو يَظْلم نفسَه ثم يَسْتَغْفِرِ الله يَجِدِ الله غَفُوراً رَحِيماً﴾ [النساء: ١١٠] وعن ابن مسعود أن في النساء خمس آيات ما يسرني أنَّ لي بها الدنيا وما فيها، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله: ﴿إن تَجْتَنِبُوا كبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١] الآية! وقوله: ﴿إنَّ الله لا يظلمُ مثقالَ ذرَّة﴾ [النساء: ٤٠] الآية! وقوله: ﴿إنَّ الله لا يغفرُ أن يشرَكَ به﴾ [النساء: ٤٨] الآية! وقوله: ﴿ولو أنهم إذْ ظَلموا أنفسَهم جاؤوك﴾ [النساء: ٦٤] الآية! وقوله: ﴿ومَن يَعْمَل سُوءاً أو يظلمْ نفسَه ثم يستغْفِر الله يَجِدِ الله غَفُوراً رحيماً﴾ [النساء: ١١٠]، وأشياء من هذا القبيل كثيرة، إذا تتبعت وجدت. فالقاعدة لا تطرد؛ وإنما الذي يقال أن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان. أما هذا التخصيص فلا.

فالجواب أن ما اعترض به غير صادّ عن سبيل ما تقدم. وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي.

فالإجمالي أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية[1] الجارية في الوجود. ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل.

وأما التفصيلي فإن قوله: ﴿وَيلٌ لِكلِّ هُمَزَةٍ لُمزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] قضية عين في رجل معين[2] من الكفار، بسبب أمر معين، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لا أنه أجرى مجرى التخويف فليس مما نحن

(١) أي فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها، كما في أحكام السفر، وبناء التكليف على البلوغ الذي هو مظنة العقل، وهكذا، كما تقدم في المقاصد في المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع.

(٢) هو أبي بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصي بن وائل أو هم جميعاً لأنهم كانوا أغنياء عيابين في النبي ﷺ تنطبق عليهم الأوصاف التي في السورة.

فيه. وهذا الوجه جار في قوله: ﴿إنَّ الإنسانَ[١] لَيَطْغَى أنْ رآهُ استغنَى﴾ [العلق: ٦و٧]. وقولُه: ﴿إنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧] الآيتين! جار[٢] على ما ذكر؛ وكذلك سورة ﴿والضحى﴾ [الضحى: ١]. وقوله: ﴿ألم نشرح لك صدرَك﴾ [الشرح: ١] غير ما نحن فيه، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح. وقوله: ﴿ألا تُحِبُّونَ أن يغفِرَ الله لكم﴾ [النور: ٢٢] قضية عين لأبي بكر الصديق، نُفِّس بها من كربه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة، ولم يكن ذلك واجباً على أبي بكر، ولكن أحب الله له معالي الأخلاق.

وقوله: ﴿لا تَقْنَطُوا﴾ [الزمر: ٥٣] وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه، بل النظر في معاني آيات على استقلالها. ألا ترى أن قوله: ﴿لا تَقنطوا مِن رحمة الله﴾ [الزمر: ٥٣] أعقب بقوله: ﴿وأَنِيبوا إلى ربكم﴾ [الزمر: ٥٤] الآية! وفي هذا تخويف عظيم مهيِّج للفرار من وقوعه؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد، وأن قوله: ﴿لا تَقنطوا﴾ [الزمر: ٥٣] رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف. وقولُه: ﴿رَبِّ أرني كيف تُحْيِـي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] نظر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها؛ وإلا فقوله: ﴿أوَ لم تُؤْمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠] تقرير نية إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمناً، فلما قال: «بلى» حصل المقصود وقوله: ﴿والَّذِين إذا فعلُوا فاحشة﴾ [آل عمران: ١٣٥] كقوله: ﴿لا تقنطوا من رحمة الله﴾ [الزمر: ٥٣]. وقوله: ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه﴾ [النساء: ١١٠] داخل تحت أصلنا، لأنه جاء بعد قوله: ﴿ولا تكُن للخائنين خصيماً﴾ [النساء: ١٠٥] ﴿ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم﴾ - إلى قوله: ﴿فمن يجادِل الله عنهم يومَ القيامة؟ أم من يكونُ عليهم وكيلا﴾ [النساء: ١٠٩]. وقوله: ﴿إن تجتنبوا﴾ [النساء: ٣١] آت بعد الوعيـد على الكبائـر من أول السورة إلى هنالك، كأكل مال اليتيم؟ والحيف في الوصية، وغيرهما، فذلك مما يرجَّى به تقدم[٣]

---

(١) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس. وقد نزلت الآيات بعدما قبلها من السورة بزمن طويل.

(٢) لأنهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك، أو فيمن طعنوا عليه ﷺ في زواج صفية بنت حيي بن أخطب.

(٣) لعل الأصل (تقدمه) أي فقوله: (إن تجتنبوا) الآية مما يرجى به، لكن سبقه التخويف.

التخويف. وأما قوله: ﴿إن الله لا يظلمُ مِثقالَ ذرّة﴾ [النساء: ٤٠] فقد أعقب بقوله: ﴿يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصَوُا﴾ [النساء: ٤٢] الآية، وتقدم قبلها قوله: ﴿الذين يبخلون﴾ ـ إلى قوله: ﴿عذاباً مهيناً﴾ [النساء: ٣٧]؛ بل قولُه: ﴿إن الله لا يظلِمُ مثقال ذرَّة﴾ [النساء: ٤٠] جمع التخويف مع الترجية. وكذا قوله؛ ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم﴾ [النساء: ٦٤] الآية! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم، فهو مما نحن فيه وقوله: ﴿إن الله لا يغفرُ أنْ يشرَكَ به﴾ [النساء: ٤٨] الآية! جامع للتخويف والترجية، من حيث قيّد غفران ما سوى الشرك بالمشيئة، ولم يُرد ابن مسعود بقوله: «ما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها» أنها آيات ترجية خاصة، بل مراده ـ والله أعلم ـ أنها كليات في الشريعة محكمات، قد احتوت على علم كثير، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين. ولذلك قال: ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها. وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن إجراؤه[1] على البشارة والنذارة، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق.

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما. وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص، فقال: ﴿إن الذين هم مِن خَشْية ربّهم مُشفِقون﴾ ـ إلى قوله: ﴿والذين يُؤتُون ما آتَوْا وقلوبُهُم وجِلةٌ أنهم إلى ربهم راجعون﴾ [المؤمنون: ٥٧ ـ ٦٠]، وقال: ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمةَ الله﴾ [البقرة: ٢١٨]، وقال: ﴿أُولئك الذينَ يدْعونَ يَبْتغون إلى ربِّهِمُ الوسيلةَ أيُّهُمْ أقربُ ويرْجون رحمتَه ويخافون عذابه﴾ [الإسراء: ٥٧].

وهذا على الجملة؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه. ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿يا عباديَ الذينَ أسرفوا على أنفسِهم لا تَقنطوا مِن رحمةِ الله﴾ [الزمر: ٥٣] الآية! وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض[2] الأمور فخوفوا وعوتبوا، كقوله: ﴿إن الذين يُؤْذون الله ورسولَه

---

(١) إجراؤه بدل من إنزال.

(٢) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه ﷺ في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك =

لعنَهُم الله في الدنيا والآخرة﴾ [الأحزاب: ٥٧] الآية، فإذاثبت هـذا من ترتيب القـرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب.

المسألة الخامسة:

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي[1] لا جزئي؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار[2] أو بمعنى[3] الأصل، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ.

ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج[4] إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكرَ لتُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وفي الحديث: «ما مِن نبيٍّ مِن الأنبياء إلا أُعطِيَ منَ الآياتِ ما مثلُه آمَن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكونَ أكثرَهم تابعاً يوم القيامة»[5] وإنما[6] الذي أعطى القرآنُ، وأما السنة فبيان له. وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون

= فقد نزلت في شأن قوم من الكفار. والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم. فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم﴾ الآية لكان ظاهراً وصح تسميَته عتاباً. أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدي عتاباً.

(١) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر، ولا بحال دون حال، ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل. وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه ألا ترى إلى قوله: (إلا ما خصه الدليل) وإلى قوله: (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله: (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ).

(٢) أي باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان.

(٣) وهو القياس.

(٤) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهـذه الحاجـة هي علامـة الكلية.

(٥) رواه أحمد والبخاري ومسلم وتمامه «والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله».

(٦) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة، وليس هذا في السنة وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر في دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل في معاملة الخلق والخالق. لكنه يبقى أن يقال إنه ورد في الحديث الآخر «أعطيت القرآن ومثله معه»، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذي في الحديث، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية.

جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكم﴾ [المائدة: ٣] الآية. وأنت[١] تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينتها[٢] السنة وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها.

وأيضاً[٣] فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي[٤] الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمِّلُ كلٍّ واحد منها. وهذا كله ظاهر أيضاً[٥] فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن، وقد عد الناسُ قولَه تعالى: ﴿لِتَحْكم بينَ النَّاس بما أراك الله﴾ [النساء: ١٠٥] متضمناً للقياس، وقوله: ﴿وما آتاكم الرسولُ فخذُوه﴾ [الحشر: ٧] متضمناً للسنة، وقوله: ﴿ويتَّبِعْ غَيرَ سبيل المؤمنينَ﴾ [النساء: ١١٥] متضمناً للإجماع. وهذا أهم ما يكون. وفي الصحيح عن ابن مسعود قال: «لعنَ الله الواشماتِ والمستوشمات» الخ[٦] فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن، فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا؟ فذكرته، فقال عبد الله: وما لي لا لعن مَن لعن[٧] رسول الله ﷺ؟ وهو في كتاب الله. فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: ﴿وما آتاكم الرسولُ فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧] الحديث! وعبد الله من العالمين بالقرآن.

---

(١) من تتمة الدليل قبله.

(٢) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل.

(٣) استدلال آخر على كليات تعريف الكتاب للأحكام الشرعية.

(٤) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله: (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة) الخ.

(٥) لعل الأصل (وأيضاً فالخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً. وهو ما يشير إليه قوله: (وهذا أهم ما يكون).

(٦) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا. والبخاري، مختصراً في عدة أبواب. ومسلم وأبو داود، ولفظهما أطول مما هنا. وابن ماجة، ولعل روايته أقرب الروايات إلى رواية المؤلف.

(٧) أي في الحديث السابق. وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله: (لعن رسول الله) وقوله: (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها والآية دليل إجمالي.

فصل

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه[١] أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم؛ وإلا فمطلق[٢] الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك. والله أعلم.

المسألة السادسة:

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة[٣] الشريعة، ولا يعوزه منها شيء. والدليل على ذلك أمور:

منها: النصوص القرآنية، من قوله[٤]: ﴿اليوْمَ أكْملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] الآية! وقوله: ﴿ونَزَّلْنا عَلَيكَ الكتابَ تِبْياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وقوله: ﴿ما فرَّطنا في الكتاب[٥] من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] يعني الطريقة المستقيمة[٦] ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع[٧] ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء.

ومنها: ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «إن هذا القرآن حبلُ الله، وهو النورُ المبين، والشفاء النافع، عصمةٌ لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوَجّ فيقوّم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلُق على كثرة الرد»[٨]

---

(١) يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كلية.

(٢) المراد الفهم الناشىء عن الدربة فيه كما تقدم آنفاً لا مجرد أي فهم عربي فرض.

(٣) أي عالم بالشريعة إجمالاً، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء.

(٤) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة، لأنه لم يقل أكملته في خصوص الكتاب.

(٥) بناء على أن المراد به القرآن: وفيه أقوال أخرى معتبرة.

(٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق.

(٧) جاء من لفظ (ما) العام.

(٨) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ. وقوله: (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر. وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروي عن علي يكون الحديث السابق مروياً عن غير علي أيضاً فراجع.

الخ فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع، إلى تمامه، دليل على كمال الأمر فيه. ونحو هذا من حديث علي عن النبي عليه الصلاة والسلام، وعن ابن مسعود: «أن كل مؤدِّب يحب أن يؤتى أدبه وأن أدب الله القرآن»(١) وسئلت عائشة عن خُلق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»(٢)«وصدّق ذلك قوله: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ [القلم: ٤] وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان، ثم قرأ: ﴿وننزِّل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمةٌ للمؤمنين، ولا يزيدُ الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] وعن محمد بن كعب القرظي في قول الله تعالى: ﴿إنا سمعنا مُنادياً يُنادي للإيمان﴾ [آل عمران: ١٩٣] قال: هو القرآن، ليس كلُّهم رأى النبيَّ ﷺ. وفي الحديث: «يَؤم الناسَ أقرؤهم لكتاب الله»(٣) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة، وعن عائشة: أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد. وعن عبد الله قال: إذا أردتم العلم فأثيروا(٤) القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين، وعن عبد الله بن عمر قال: من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه، إلا أنه لا يوحى إليه. وفي رواية عنه: من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه، وما ذاك إلا أنه جامع لمعاني النبوة، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى.

ومنها: التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن(٥) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة. إلى آخر ما قال. وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواعِ الإجارة، وأصلُ الإجارة في القرآن ثابت، وبيّن ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعملُ الصحابة به.

---

(١) رواه في الجامع الصغير «كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته. وأدبة الله القرآن فلا تهجروه» عن البيهقي في شعب الإيمان .قال العزيزي: حسن. ورواه في راموز الحديث «كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه» عن الديلمي.

(٢) رواه في راموز الحديث للمناوي عن أحمد.

(٣) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الخمسة إلا البخاري.

(٤) بالتفهم فيه.

(٥) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة. فبعض الأدلة على ما ترى. ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم. وما عقب به على استثنائه باب القراض.

ولقائل أن يقول: إن هذا غير صحيح؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن، وإنما وجدت في السنة، ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نَهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[١] وهذا ذم، ومعناه اعتماد السنة أيضاً، ويصححه قول الله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردُّوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] الآية! قال ميمون بن مهران: الرّد إلى الله الرد إلى كتابه؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته. ومثله ﴿وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً﴾ [الأحزاب: ٣٦] الآية يقال[٢]: إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله، لقوله: ﴿لتبيِّن للناس ما نزِّل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وهو جمع بين الأدلة، لأنا نقول: إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميهـا، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[٣] وتحريم الحُمر الأهلية[٤] وكل ذي ناب من السباع[٥] وقيل[٦] لعلي بن أبي طالب: هل عندكم كتاب؟ قال: لا؛ إلا كتاب الله، أو فهم أعطِيَه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة ـ قال قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر. وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلا كتاب الله، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصّلت.

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني، وهو السنة[٧] بحول الله.

---

(١) رواه في المصابيح في ترجمة الحسان؛ ورواه الشافعي في الأم، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة.

(٢) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفي من أول الأمر صحة أن يكون هذا جواباً ويدفع توهم الإجابة به، أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فإنه لا يناسب قوله بعد (لأنا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الإجابة به، لا لإمكانها.

(٣) أخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها، والمرأة على خالتها).

(٤) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضي الله عنه قال: غزوت مع رسول الله ﷺ يوم خيبر، فأتت اليهود إلى رسول الله ﷺ فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم. فقال ﷺ: «لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقهـا. وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها، وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير».

(٥) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام».

(٦) قائله أبو جحيفة ولفظه في المصابيح «هل عندكم شيء ليس في القرآن؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن، إلا فهماً يعطى رجل في كتابـه أو ما في الصحيفـة» قلت: وما في الصحيفة؟ قال: «العقل» الخ ما هنا. رواه البخاري والنسائي والترمذي.

(٧) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب.

ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال: الحمل[١] ستة أشهر انتزاعاً من قوله تعالى: ﴿وحملُه وفِصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وفصاله في عامين﴾ [لقمان: ١٤] واستنباط مالك بن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في الفيء، من قوله[٢] ﴿والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا﴾ [الحشر: ١٠] الآية! وقول من قال: «الولد لا يُملك» من قوله[٣]: ﴿وقالوا اتخذَ الرحمنُ ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقول ابن العربي إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله: ﴿خَلَق الإنسان من علق﴾ [العلق: ٢]، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية بقوله: ﴿والله أخرَجكم من بُطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل: ٧٨]. وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس إلى جانب عند الإباية والإيماء بها سفلاً عند الإجابة[٤]، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك. بقوله تعالى: ﴿لوَّوْا رُؤُوسَهُم ورأيتَهم يَصُدُّون﴾ [المنافقون: ٥] الآية! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً، فقال له ابن مجاهد؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به؟ فقال: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً[٥] بالسُّوقِ والأعناق﴾ [صٓ: ٣٣] ثم قال الشبلي: أين في القرآن

---

(١) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح، من نوع دلالة الإشارة، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته. ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر دهرها لا تصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

(٢) رأي ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية: ﴿ما أفاء الله على رسوله الخ﴾ استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوؤوا الدار والذين جاؤوا من بعدهم، فجعل مالك قولهم: ﴿ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا﴾ شرطاً لاستحقاقهم في الفيء لأن قوله (يقولون) حال، فهو قيد في الاستحقاق من الفيء وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة؟ أما على رأي من يجعل قوله: (للفقراء الخ) كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به.

(٣) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله، جمع عبد. فمعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده، للتنافي في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية.

(٤) على فرض أنها تفيد أن الإيماء إلى جانب فيه الإباية، فليس في الآية ما يفيد أن الإيماء سفلاً فيه الإجابة. وأيضاً فأصل الكلام إنكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك. وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للإشارة عند الإباية يلي الرؤوس. فلذا عده غريباً. ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له.

(٥) إفساد المال في شريعتنا غير حائز، وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده، وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما. وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ. على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور ـ لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روي عن ابن عباس والزهري. فأما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل =

أن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ فسكت ابن مجاهد وقال له: قل قال قوله: ﴿وقالتِ اليَهودُ والنَّصارَى نَحنُ أبناءُ اللهِ وأحِبَّاؤه﴾ [المائدة: ١٨] الآية[1]. واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى: ﴿ولمَّا جاء مُوسى لِميقاتِنا وكلَّمَ ربه﴾ [المائدة: ١٨] الآية! وفي بعض هذه الاستدلالات نظر.

فصل

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد تقدم ـ في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ـ أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه؛ أما إذا لم يُرَد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب؛ لافتقاره إلى ذلك في جعلها أصلاً يرجع إليه، أو ديناً يدانُ الله به، فلا يكتفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

المسألة السابعة:

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

قسم: هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لا نظر فيه هنا.

ولكن قد يدعي فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم

= الله على حد وسم إبل الصدقة. قال الألوسي: أما أنه أتلفها غضباً لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه اهـ. وهذا كله داخل تحت قوله: (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر).

(١) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها. وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز: ففي مسألة موسى الجواز عقلي، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها.

المكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُروا إلى السماء فَوقَهم كيفَ بنَيْناها وزيَّنَّاها وما لها مِن فُروج﴾ [قٓ: ٦]. وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بـ«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بَعُد في المعارضة.

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ، والجم الغفير، فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هٰذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير، فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه.

وقسم: هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام: «ما مِن الأنبياء نَبيٌّ إلا أعطِيَ مِن الآياتِ ما مِثله آمَن عليه البَشرُ، وإنما كان الذي أوتيته وَحياً أوحاهُ الله إليّ، فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يومَ القيامة»[1] فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها عجز الفصحاء اللُّسن، والخصماء اللُّد، عن الإتيان بما يماثله أو يدانيه. ووجه كونه معجزاً لا يحتاج إلى تقريره في هذا الموضع، لأنه كيفما تصور الإعجاز به فماهيته هي الدالة على ذلك، فإلى أي نحو منه مِلْتَ دلَّك ذلك على صدق رسول الله ﷺ. فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب الكلام.

وقسم: هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطابِ الخلق به. ومعاملته لهم

---

(١) تقدم (ج ٣ ـ ص ٣٦٧) بلفظ: «ما من نبي من الأنبياء الخ».

بالرفق والحسنى، من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزه القديم، وكونه تنزَّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات، وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد، وهو أصل التخلُّق بصفات الله والاقتداء بأفعاله.

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية، فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد:

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتى نَبْعثَ رسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت الحجة عليهم ﴿فمَن شاء فَلْيُؤْمِنْ ومَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ولكل جزاء مثله.

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق؛ فإنه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحة ما فيه، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية.

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب، مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان، وإن استعجلوا به.

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيي من ذكره في عادتنا؛ كقوله تعالى: ﴿أو لامَسْتُم النساء﴾ [النساء: ٤٣] ﴿ومَرْيَم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه﴾ [التحريم: ١٢] وقوله: ﴿كانا يأكلانِ الطَّعام﴾ [المائدة: ٧٥] حتى إذا وضح السبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه، فلا بد منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إنَّ الله لا يَسْتحيِي أن يَضرِبَ مَثَلاً ما، بَعوضة فما فَوْقَها﴾ [البقرة: ٢٦]، ﴿والله لا يَسْتحيِي من الحق﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ومنها التأني في الأمور، والجري على مجرى التثبت، والأخذ بالاحتياط، وهو المعهود في حقنا، فلقد أنزل القرآن على رسول الله ﷺ نُجُوماً في عشرين سنة، حتى قال الكفار: ﴿لَوْلَا أُنْزِلَ عليه القرآنُ جُملة واحدةً﴾ [الفرقان: ٣٢] فقال الله: ﴿كذلكَ لِنُثَبِّتَ به فؤادك﴾ [الفرقان: ٣٢] وقال: ﴿وقُرآناً فرقْناهُ لِتَقْرَأَهُ على الناسِ عَلى مُكْثٍ ونَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً﴾

[الإسراء: ١٠٦] وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف، والصراط يستوي بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه، وحين أبى من أبى من الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئوا بالتغليظ بالدعاء، فشرع الجهاد لكن على تدريج[1] أيضاً، حكمة بالغة، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين، ودخل الناس فيه أفواجاً، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة، ووضحت المحجة، واشتد أسّ الدين، وقوي عضده بأنصار الله. فلله الحمد كثيراً على ذلك.

ومنها: كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء، فقد بيّن مساقُ القرآن آداباً استقرئت منه، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا «بيا» المشيرة إلى بعد المنادي، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد، موصوف بالتعالي عنهم والاستغناء، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة: «منها» إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادي وأنه حاضر مع المنادي غير غافل عنه، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى، إذ لم يأت في الغالب إلا «ربنا» «ربنا» كقوله: ﴿ربَّنا لا تؤاخِذْنا﴾[2] [البقرة: ٢٨٦] ﴿ربَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٢٧] ﴿ربِّ إنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْني﴾ [آل عمران: ٣٥] ﴿رَبِّ أرِني كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠]. ومنها: كثرة مجيء النداء باسم الرب المقتضي للقيام بأمور العباد وإصلاحها، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان، قائلاً: يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتِمَّ لنا ذلك بكذا، وهو مقتضى ما يدعو به. وإنما أتى «اللهم» في مواضع قليلة، ولمعان اقتضتها الأحوال. ومنها: تقديم الوسيلة بين يدي الطلب، كقوله: ﴿إيَّاكَ نَعْبُدُ وإيَّاكَ نَسْتَعِين* إهدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقيم﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] الآية! ﴿رَبَّنا إنَّنا آمنَّا﴾ [آل عمران: ١٦] ﴿ربَّنا آمَنَّا بِما أنزَلْتَ﴾ [آل عمران: ٥٣] ﴿رَبَّنا مَا خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١] ﴿ربَّنا إنَّك آتَيْتَ فِرْعَون ومَلأهُ زينة﴾ [يونس: ٨٨] الآية! ﴿رَبِّ إنَّهُمْ عَصَوْني واتَّبَعُوا

---

(١) كما سبق: إذن لا إيجاب، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار، ثم مقاتلة المشركين كافة.

(٢) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم. فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى.

من لم يزدْهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَزِدِ الظالِمينَ إلَّا تَبَاراً﴾ [نوح: ٢١ـ٢٨]؛ ﴿وإذْ يَرْفَعُ إبراهِيمُ القواعِدَ مِنَ البيْتِ وإسماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٢٧] إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير.

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال، والتخلق بالصفات، تضاف إلى ما هنا. وقد تقدم[1] أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد.

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار، ويصححها نصوص الآيات والأخبار.

وقسم: هو المقصود الأول[2] بالذكر، وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أداه اللسان العربي فيه. وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول؛ أحدها: معرفة المتوجَّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه. والثاني: معرفة كيفية التوجُّه إليه. والثالث: معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه. وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود، عبر عنه قوله تعالى: ﴿وما خَلَقْتُ الجِنَّ والإنس إلَّا لِيَعْبُدُون﴾ [الذاريات: ٥٦] فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا عُرِف ـ ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه ـ توجَّه الطلب؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثاني. ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحاً لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.

فالأول: يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال، ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعِباد، وفي كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً. ويتكمل بتقرير البراهين، والمحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين.

---

(١) في المسألة الخامسة من النوع الثاني، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد.

(٢) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلي.

والثاني: يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات، وما يتبع كل واحد منها من المكمِّلات، وهي أنواع فروض الكفايات وجامعُها[١] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظر فيمن يقوم به.

والثالث: يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه. ومكمِّلُ هذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً[٢]، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام: ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة، وثلاثة هي توابع ومتممة.

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه، وهو شرح معرفة الله تعالى، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة، والتزكية عن الأخلاق الذميمة؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه، ويشتمل على ذكر حالَي النعيم والعذاب، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة.

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف[٣] أحوال المجيبين للدعوة، وذلك قصص الأنبياء والأولياء، وسرّه الترغيب، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله، وسره الترهيب؛ والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية، وسرّه في جنبة الباطل التحذيرُ والإفصاح، وفي جنبة الحق التثبيتُ والإيضاح، والتعريف بعمارة

(١) أي الجامع من بين فروض الكفايات الذي يتعلق بكل مطلوب وكل منهي عنه في الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه لا يختص بباب من الشريعة دون باب، بخلاف فروض الكفايات الأخرى، كالولايات العامة، والجهاد، وتعليم العلم. وإقامة الصناعات المهمة، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة. هنا معنى الجمع. وليس المراد بكونه جامعها أنه كلي لها، وأنها جزئيات مندرجة تحته فإنه لا يظهر.

(٢) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم، ولكل جنس مكمل. أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية. وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات. وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة. واعتباره أنسب بمقام الصوفية.

(٣) فالتعريف الأول مكمل للثالث. والتعريف الثاني مكمل للأول. والتعريف الثالث تابع ومكمل للثاني.

منازل الطريق، وكيفية أخذ الأهبة والزاد، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. وهذه الأقسام الستة تتشعب إلى عشرة وهي ذكر الذات، والصفات، والأفعال، والمعاد، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتزكية، وأحوال الأنبياء، والأولياء، والأعداء، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام.

المسألة الثامنة:

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار: فعن الحسن مما أرسله عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ـ بمعنى ظاهر وباطن ـ وكل حرفٍ حدٌّ وكل حدٍّ مَطلَعٌ»[1] وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فما لِهؤلاءِ القومِ لا يكادون يفقهون حديثاً﴾؟ [النساء: ٧٨] والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام، وكأن هذا هو معنى ما روي عن علي أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطِيَه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. الحديث[2]! وإليه يرجع تفسير الحسن للحديث؛ إذ قال: الظهر هو الظاهر والباطن هو السر. وقال تعالى: ﴿أفلا يتدبَّرون القرآن ولو كان من عند غيرِ الله لوَجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢] فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبر لم يوجد[3] في القرآن اختلاف ألبتة. فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه. ولمَّا قالوا في الحسنة: ﴿هذا من عِند الله﴾ [البقرة: ٧٩] وفي السيئة: هذا من عند رسول الله، بيَّن لهم أن كلاًّ من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلاًّ من عند

(١) الرواية في المصابيح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف. لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حد مطلع) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير (ولكل حرف حَد، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أي طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهي إليها ما أراده الله منه. (ولكل حد) ونهاية للمراد (مطلع) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذي أراده تعالى.

(٢) تقدم (ج ٣ ـ ص ٣٧٢).

(٣) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر، وضرب بعضها ببعض، وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تتفق في المقصود منها. وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية. وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة.

الله بقوله: ﴿ما أصابَك من حسنةٍ فمنَ الله﴾ [النساء: ٧٩] الآية! وقال تعالى: ﴿أفلا يتدبَّرون القرآن؟ أم على قلوبٍ أقفالها﴾؟ [محمد: ٢٤] فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد. وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر. قال بعضهم: الكلام في القرآن على ضربين:

أحدهما: يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل.

والآخر: يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار[1] حكمةٍ على لسان العبد». وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام عليّ.

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد[2] الله تعالى من كلامه وخطابه، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه. وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنياً، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل، وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى بيانهما[3] على التفسير المذكور بحول الله.

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق، فعن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي ﷺ فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم. فسألني عن هذه الآية: ﴿إذا جاء نصرُ اللهِ والفتحُ﴾ [النصر: ١] فقلت: إنما هو أَجَل رسول الله ﷺ أعلمه إياه. وقرأ السورة إلى آخرها. فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم. فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه: ولمَّا نزل قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] الآية! فرح الصحابة وبكى عمر، وقال[4]: ما بعد الكمال إلا النقصان،

أي قصد إظهار حكمة. فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفيائه.

(٢) أي الذي يتوصل إليه بالوسائل التي أشار إليها سباقاً وإلا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هي مراد الله تعالى. لكنه يحتاج في بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما في مسألة ابن عباس وعمر المذكورة. وسيأتي له في فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى، وينزاح بتحققهما دعاوى الزائفين والمحرفين.

(٣) أي الظاهر والباطن على التفسير الذي ارتضاه.

(٤) قال الألوسي: أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة.

مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام. فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً. وقال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت﴾ [العنكبوت: ٤١] الآية! قال الكفار: ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا كلام الإِله. فنزل: ﴿إنَّ الله لا يَسْتَحِيِي أن يضرِبَ مَثلًا ما، بعوضة فما فوقها﴾ [البقرة: ٢٦] فأخذوا بمجرد الظاهر، ولم ينظروا في المراد، فقال تعالى: ﴿فأمَّا الَّذِين آمنوا فيعلمون أنَّه الحقُّ من رَبهم﴾ [البقرة: ٢٦] الآية! ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكني، وهذا هو باطنها على ما تقدم[1] من التفسير، ولما قال تعالى: ﴿عليها تِسعة عشَر﴾ [المدثر: ٣٠] نظر الكفار إلى ظاهر العدد، فقال أبو جهل فيما روي: لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم، فبيّن الله تعالى باطن الأمر بقوله: ﴿وما جعلنا أصحاب النارِ إلا ملائكة﴾ - إلى قوله: ﴿ولِيَقولَ الذين في قلوبهم مرضٌ والكافرون ماذا أرادَ الله بهذا مثلاً﴾؟ [المدثر: ٣١] وقال: ﴿يقولون لئِنْ رجعْنا إلى المدينةِ لَيُخْرِجنَّ الأعزُّ منها الأذلّ﴾ [المنافقون: ٨] فنظروا إلى ظاهر الحياة الدنيا، وقال تعالى: ﴿ولله العِزةُ ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون: ٨] وقال تعالى: ﴿ومِن الناس من يشتري لَهْوَ الحديث﴾ [لقمان: ٦] الآية! لمّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحارث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء، فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى في المنافقين: ﴿لأنتم أشدُّ رهبةً في صدرهم من الله﴾ [الحشر: ١٣] وهذا عدم فقه منهم، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه. ولذلك قال تعالى: ﴿ذلكَ بأنهم قومٌ لا يفقهون﴾ [الحشر: ١٣] وكذلك قوله تعالى: ﴿صرَف الله قلوبهم بأنهم قومٌ لا يفقهون﴾ [التوبة: ١٢٧] لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا.

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه.

---

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض.

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر.

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن، فإذا فهم الفرق بين ضيِّق في قوله تعالى: ﴿يجْعل صدره ضيِّقاً حرَجاً﴾[1] [الأنعام: ١٢٥] وبين ضائق في قوله: ﴿وضائقٌ به صدرُك﴾ [هود: ١٢]، والفرق[2] بين النداء بيا أيها الذين آمنوا[3] أو يا أيها الذين كفروا[4]، وبين النداء بيا أيها الناس[5] أو بيا بني آدم[6]، والفرق بين ترك العطف في قوله: ﴿إن[7] الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرْتهم﴾ [البقرة: ٦] والعطف في قوله: ﴿ومِنَ الناس من يشتري لهْو الحديث﴾ [لقمان: ٦] وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضاً في قوله: ﴿ما أنت إلا بشرٌ مثلنا﴾ [الشعراء: ١٥٤] وبين الآية الأخرى: ﴿وما[8] أنت إلا بشر مثلُنا﴾ [الشعراء: ١٨٦]، والفرق بين الرفع[9] في قوله:

---

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يرد الله أن يضله بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له ﷺ.

(٢) ويبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع بيانية، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة.

(٣) مدني خاص.

(٤) مكي خاص.

(٥) للناس كافة.

(٦) للناس كافة.

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب، تقريراً لكونه يقيناً لا شك فيه. وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدي فيهم الإنذار ولا يستفيدون من الكتاب. فالآية تكميل لما قبلها، فالمحل للفصل. أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد، وضال مضل. وبينهما التضاد. فالمحل للوصل. فقوله: (وكلاهما تقدم عليه الخ) يعني الذي كان يقتضي الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعاً. وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية. ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل.

(٨) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلًّا من التسحير والبشرية مناف للرسالة. أما في آية (ما أنت) فإنما قصدوا كونه مسحراً وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضي أن كلًّا له موضع اختصاصه. هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام. الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين.

(٩) لقصد الثبات، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم؛ لأنهما جملة إسمية.

﴿قال سلامٌ﴾ [هود: ٦٩] والنصب فيما قبله من قوله: ﴿قالوا سلاماً﴾ [هود: ٦٩] والفرق بين الإتيان بالفعل[١] في التذكر من قوله: ﴿إن الذين اتّقوا إذا مسّهم طائفٌ من الشيطان تذكّروا﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وبين الإتيان بإسم الفاعل في الإبصار من قوله: ﴿فإذا هم مُبصرون﴾ [الأعراف: ٢٠١]، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى: ﴿فإذا جاءتْهم الحسنةُ[٢] قالوا: لنا هذه. وإن تُصِبهم سيئةٌ يطّيّروا بموسى ومن معه﴾ [الأعراف: ١٣١] وبين «جاءتهم» و«تصبهم» بالماضي مع إذا، والمستقبل مع إن، وكذلك قوله: ﴿وإذا أذقْنا الناس رحمة فرحوا بها. وإن تصبهم سيئة بما قدّمت أيديهم إذا هم يَقنطون﴾ [الروم: ٣٦] مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و«يقنطون» بعد إن، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخري أهل البيان ـ فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن.

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة، فقال الله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريبٍ مما نزّلنا على عبدِنا فأْتوا بسورةٍ من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية! وقال تعالى: ﴿أم يقولونَ افْتراهُ؟ قل فأْتوا بعشْر سُورٍ مثلِه مفتريات وادْعوا من استطعتم من دون الله﴾ [هود: ١٣] وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من إنزاله، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الإذعان، وهو باب[٣] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى.

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله.

(١) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان. فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائماً بنفوسهم أي يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر.

(٢) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية. ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة، كانت متحققة، فجيء فيها بالماضي وبإذا، وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الإرادة بها إلا تبعاً، فإن النقمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيء فيها بأداة الشك، ولفظ الفعل المستقبل، وتنكير السيئة.

(٣) أي فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم في مراده. فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر. وما يجيء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف، وهو فهم المعاني التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الإنزال.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً. ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَن ذا الذي يُقْرِضُ الله قَرْضاً حسناً فيضاعِفَه له أضعافاً كثيرة﴾! [البقرة: ٢٤٥] قال أبو الدحداح: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت[١] اليهود: ﴿إن الله فقيرٌ ونحنُ أغنياء﴾ [آل عمران: ١٨١] ففهم أبي الدحداح هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفي رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم ليُدْخلكم الجنة» وفي الحديث قصة[٢] وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا ترى قوله: ﴿وجعَل لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة لعلَّكم تشكرون﴾ [النحل: ٧٨] وفي الأخرى: ﴿قليلًا ما تشكرون﴾ [السجدة: ٩] والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر. فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصّل باطنه على التمام. وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط، فهذا خارج عن المقصود، وواقف مع ظاهر الخطاب، فإن الله قال: ﴿فاقتلوا المشركين حيثُ وجدْتموهم وخذوهم واحْصروهم واقعُدوا لهم كلَّ مرصد﴾ [التوبة: ٥] ثم قال: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة فخَلوا سبيلهم﴾ [التوبة: ٥] فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم، فعملوا على الإحراز من عوادي الدنيا، وتركوا المقصود من ذلك، وهو الذي بينه القرآن، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة، فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير، عوداً عليه بالمزيد، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له إلا ذلك، كيف يكون شاكراً للنعمة؟ وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى: ﴿فإن خِفتُم أن لا يُقيما حُدود الله فلا جُناحَ عليهِما فيما افْتَدَتْ به﴾ [البقرة: ٢٢٩] حتى يجري على معنى قوله تعالى: ﴿فإنْ طِبْنَ لكم عن شَيءٍ مِنه نَفْساً فكُلُوهُ هَنِيئاً مَريئاً﴾ [النساء: ٤].

---

(١) راجع روح المعاني في الآية.

(٢) رواها في الطبري عن ابن مسعود، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذه المقاولة حائطاً فيه ستمائة نخلة.

وتجري هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتلْ على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المَتاهات البعيدة.

وكذلك تجري مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ كما قال(١) الخوارج لعليّ: إنه حكّم الخلق في دين الله، والله يقول: ﴿إنِ الحُكمُ إلا لله﴾ [يوسف: ٤٠] وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين، فهو إذاً أمير الكافرين، وقالوا لابن عباس: لا تناظروه؛ فإنه ممن قال الله فيهم: ﴿بل هُم قَوْمٌ خَصِمُون﴾ [الزخرف: ٥٨] وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله: ﴿تَجْرِي بأعْيُننا﴾ [القمر: ١٤] ﴿مما عَمِلَتْ أيدينا﴾ [يسٓ: ٧١] ﴿وهو السَّميع البصير﴾ [الإسراء: ١] ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ [الزمر: ٦٧] وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين، فأسرفوا ما شاؤوا. فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحكُم به ذوَا عَدْلٍ منكم﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿فابْعَثُو حَكَماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ [النساء: ٣٥] لعلموا أن قوله: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ غير مناف لما فعلـه عليّ، وأنه من جملة حكم الله؛ فإن تحكيم الرجال يـرجع بـه الحكم لله وحده، فكذلك ما كان مثله مما فعله علي. ولو نظروا إلى أن محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده، لما قالوا إنه أمير الكافرين. وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله: ﴿ليسَ كمِثلِه شيء﴾ [الشورى: ١١] في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين.

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً. وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

المسألة التاسعة:

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه؛ لأن المُوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين، وقال سبحانه: ﴿ولقد نَعلمُ أنهم يَقُولونَ إنما يُعَلِّمُهُ بشرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لِسانُ الذي يُلحِدونَ إليه أعْجَمِيٌّ، وهذا لسانٌ عربيٌّ مبين﴾ [النحل: ١٠٣] وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم

(١) هو وما يأتي بعد في قوله: (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام.

بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حبر، وكان نصرانياً فأسلم، أو سلمان، وقد كان فارسياً فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم. وقال تعالى: ﴿ولو جَعَلْناهُ قُرآناً أعْجَمِيًّا لقالوا: لَوْلَا فُصِّلَتْ آياتُه؟ أأعجَمِيٌّ وعَرَبِيٌّ﴾؟ [فصّلت: ٤٤] وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذلك، فدل على أنه عندهم عربي. وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس[1] من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به. ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل. وقد مر[2] في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى. والحمد لله.

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن؛ كبَيان بن سمعان، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هذا بَيانٌ لِلنّاس﴾ [آل عمران: ١٣٨] الآية! وهو من الترهات بمكان مكين؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد. ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحمقى من جملتهم[3]، ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه. عافانا الله، وحفظ علينا العقل والدين بمَنِّه. وإذا كان بيانٌ في الآية عَلَماً له فأي معنى لقوله: ﴿هذا بَيانٌ لِلنّاس﴾؟ [آل عمران: ١٣٨] كما يقال: هذا زيد للناس. ومثله في الفحش من تَسمّى بالكِسف، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وإن يَرَوا كِسْفاً من السّماءِ ساقطاً﴾ [الطور: ٤٤] الآية! فأي معنى يكون للآية على زعمه الفاسد؟ كما تقول: وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وبيان بن سمعان هذا هو الذي تنسب إليه البيانية من الفرق[4]، وهو ـ فيما زعم ابن قتيبة ـ أوّلُ من قال بخلق القرآن. والكِسف هو أبو منصور الذي تنسب إليه المنصورية.

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعي المسمى بالمهدي حين ملك إفريقية

---

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير.

(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للإفهام.

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلاً على صحة زعمهم في هذا الرجل، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره كما قال. فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه في كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه. لنبوه ظاهراً وباطناً عن الجادة. وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظاً ومعنى.

(٤) من الرافضة. وقد قتله خالد القسري وأراح العباد من شره.

واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره، وكان أحدهما يسمى بنصر الله، والآخر بالفتح، فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال: ﴿إذا جاءَ نَصرُ اللهِ والفَتْح﴾ [النصر: ١] قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى، فبدل قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاس﴾ [آل عمران: ١١٠] بقوله: كتامة خير أمة أخرجت للناس. ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله ﷺ، فيصير المعنى: إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح الآية! فأي تناقض وراء هذا الإفك الذي افتراه الشيعي؟ قاتله الله.

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فانكِحُوا ماطاب لكم من النساءِ مَثْنَى وثُلاثَ ورُباع﴾ [النساء: ٣] ولا يقول مثلَ هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع. ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ والدَّمُ ولَحْمُ الخِنزِير﴾ [المائدة: ٣] فلم يحرم شيئاً غير لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس. ومنهم من فسر الكرسي في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّه السَّمٰواتِ والأرضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بالعلم، مستدلين ببيت لا يعرف، وهو: * ولا بكرسىء علم الله مخلوق * كأنه عندهم: ولا يعلم علمه. وبكرسىء مهموز، والكرسي غير مهموز. ومنهم من فسر غوَى في قوله تعالى: ﴿وعَصى آدمُ ربَّهُ فغوى﴾ [طه: ١٢١] أنه تَخِم من أكل الشجرة، من قول العرب «غَوِي الفصيل يَغوي غَوًى» إذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد؛ لأن غوِي الفصل فعِل والذي في القرآن على وزن فعَلَ ومنهم من قال في قوله: «ولقد ذَرأْنا لجهنَّم» أي ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس «ذَرَتْهُ الريح»، وذرأ مهموز، وذرا غير مهموز. وفي قوله: ﴿واتَّخَذ الله إبراهيم خليلاً﴾ [النساء: ١٢٥] أي فقيراً إلى رحمته، من الخَلة بفتح الخاء، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاهُ خليلٌ يومَ مسألةٍ. قال ابن قتيبة: أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله؟ وهل ابراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روح الله؟ ويشهد له الحديث: «لو كنتُ متَّخِذاً خليلاً غيـرَ ربي لاتخذتُ أبا بكر خليلاً. إن صاحبكم خليل الله»[1] وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه

(١) رواية مسلم بإسقاط لفظ (غير ربي).

برهان كما رأيت. وإنما أكثرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها.

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصح على مقضتى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري[1] على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه، ولا مرجِّح يدل على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر. وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم. والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

وأما الثاني فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوي التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما موفران فيه، بخلاف ما فسر به الباطنية؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُليمانُ داوُدَ﴾ [النمل: ١٦] إنه الإمام ورث النبي علمه. وقالوا في «الجنابة» إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى «الغسل» تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى «الطهور» هو التبرىء والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، «والتيمم» الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، «والصيام» الإمساك عن كشف السر، «والكعبة» النبي، «والباب» عليّ، «والصفا» هو النبي، «والمروة» عليّ، «والتلبية» إجابة الداعي، «والطواف سبعاً» هو الطواف بمحمد

---

(١) أي بحيث يجري الخ.

عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة، «والصلوات الخمس» أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام، «ونار إبراهيم» هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية، وذبح «إسحاق» هو أخذ العهد عليه؛ «وعصا موسى» حجته التي تلقفت شُبه السحرة، «وانفلاق البحر» افتراق علم موسى عليه السلام فيهم، «والبحر» هو العالم، «وتظليل الغمام» نصب موسى الإمام لإرشادهم «والمن» علم نزل من السماء، «والسلوى» داع من الدعاة «والجراد والقمل والضفادع» سؤآلات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم. «وتسبيح الجبال» رجالٌ شِداد في الدين، «والجن الذين ملكهم سليمان» باطنية ذلك الزمان. «والشياطين» هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الخبال، وضُحْكة السامع، نعوذ بالله من الخذلان. قال القتبي وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر! فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم زعموا أن قول القائل:

بيتٌ زُرارةُ مُحتبٍ بفِنائه ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

إنه في رجل منهم. قيل له: فما تقول أنت فيه؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحج[١]. قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء. قيل فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل: فنهشل؟ قال: نهشل أشده[٢] وصَمت ساعة، ثم قال: نعم، نهشل مصباح الكعبة، لأنه طويل أسود فذلك نهشل. انتهى ما حكاه.

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح. وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح.

فمن ذلك؛ فواتح السور، نحو ﴿ألم﴾ ﴿والمص﴾ ﴿وحم﴾ ونحوها فسرت بأشياء منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك. فينقلون عن ابن عباس أن ﴿الم﴾ أن «ألف» الله، و«لام» جبريل، و«ميم» محمد ﷺ. وهذا إن صح في النقل فمشكل؛ لأن هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً، وإنما أتى مثله

---

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة.

(٢) الرواية (أشدها) أي أصعبها في بيان معناه.

إذا دل عليه الدليل اللفظي أو الحالي ؛ كما قال: قلت لها قفي فقالت قاف. وقال: قالوا جميع كلهم بلافاً. وقال: ولا أريد الشر إلا أن تا. والقول في ﴿الم﴾ ليس[١] هكذا، وأيضاً فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله، لأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه. ولمّا لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير إليه.

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية. وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله، وهو أظهر الأقوال. فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيهاً على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدل على هذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على أعدادها، وربما لا يوجد مثل هذا لها ألبتة، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير.

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفواتح مثلها في الإشكال وأعظم. ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور، حججاً في دعاوٍ ادّعوها على القرآن، وربما نسبوا شيئاً من ذلك علي بن أبي طالب، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد في تلك الفواتح في الجملة، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه، وضرب[٢] بعضها ببعض، ونسبتها إلى الطبائع الأربع، وإلى أنها الفاعلة في الوجود، وأنها مجمل كل مفصل، وعنصر كل موجود، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاوٍ محالةٌ على الكشف والاطلاع، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها، كما سيأتي بحول الله.

---

(١) الأمثلة الثلاثة، أدلتها من اللفظ، وليس في ﴿آلم﴾ ما يدل على هذا التفسير من اللفظ. وقوله (وأيضاً) أي ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضاً، وهو ما سماه بالدليل الحالي أي غير المقالي وقوله: (لو صح الخ) تأكيد لإضعاف هذا المعنى، فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذي اختص الله بعلمه.

(٢) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة. ومن ذلك أن محيي الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى: ﴿وكل شيء أحصيناه كتابا﴾ أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها. وقال: سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم؟ فقال: إنها مائة ألف نوع وستمائة نوع، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى.

فصل

ومن ذلك: أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه. فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿فلا تَجْعلُوا للهِ أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] أي أضداداً. قال: وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء، الطَّواعة إلى حظوظها ومنهيها بغير هدى من الله. وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى: فلا تجعلوا لله أنداداً لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا. وهذا مشكل الظاهر جداً؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذون أرباباً؛ ولكن له وجه جار على الصحة، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية، ولكن أتى بما هو ند[1] في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين:

إحداهما[2]: أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيما لم تنزل فيه، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته. والنفسُ الأمارة هذا شأنها؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها. وهذا هو الذي يعني به الند في نده؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه. وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى: ﴿اتَّخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] وهم لم يعبدوهم من دون الله، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان، فما حرموا عليهم حرموه، وما أباحوا لهم حللوه[3]، فقال

---

(١) أي جاء بالمعنى في (الند) وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه، لكونه يعتبر شرعاً كالند الذي نزلت فيه، ويشهد لاعتبار هذا الإجراء وجهان: أحدهما في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب. والثاني أعم من ذلك، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم، فاجتنبوا لذلك ما ورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان، ولو كان من أصل المباحات، كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية.

(٢) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى. وذلك لأن (كون الناظر في معنى الآية، أخذ معنى ـ إلى قوله: أو يقاربه) هذا المقدار عام، وهو شرح لموضوع المعاني الإعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار في الجهة الثانية وغيرها في كل ما روعي فيه معنى اعتباري. فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (في الاعتبار الشرعي) ثم يقول: وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان: أحدهما خاص بالموضوع، وهو الآية الأولى فحقيقة الند الخ والثاني عام، وهو الآية الثانية ويقول في الثانية إن لأهل الإسلام نظراً واعتباراً في الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه، ويشرحه كما شرح مسألة الند ـ لو صنع ذلك لاتضح المقام واتسق الكلام.

(٣) أي مع أن المحرم والمحلل هو الله، فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه =

الله تعالى: ﴿اتَّخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دُونِ الله﴾ [التوبة: ٣١] وهذا شأن المتبع لهوى نفسه.

والثانية: أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الإسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم ألا ترى أن عمر بن الخطاب قال(١) لبعض مَن توسع في الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية ﴿أذْهبْتم طيِّباتكم في حياتكم الدنيا﴾؟ [الأحقاف: ٢٠] وكان هو يعتبر نفسه بها، وإنما أنزلت في الكفار لقوله: ﴿ويوْمَ يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فإذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمارة في قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] والله أعلم.

فصل

ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى: ﴿ولا تقرَبا هذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥] قال(٢): لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة؛ وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي لا تهتم بشيء هو غيري. قال: فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه. قال: وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكنَ قلبه ناظراً إلى هوى نفسه، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، وينصره على عدوه وعليها. قال: وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه إلى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة، لأن البلاء في الفرع(٣) دخل عليه من أجل سكون القلب إلى ما وسوست به نفسه، فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر، إلى آخر ما تكلم به.

= معنى اتخاذها الله نداً، كما أن في ائتمارها وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا الاتخاذ الذي قرره القرآن. ولذلك قال: (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه).

(١) وتقدم أنه أخذه من حديث «أو في شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم» الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص.

(٢) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين. بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فإنه جعله معنى إشارياً، وهو وجيه. وبخلاف ما يأتي في بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشاري ـ إلا في قوله (يؤمنون بالجبت) على وجه لأنه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الإعتباري الذي يتفجر لأهل البصائر من المعاني الشرعية كما سبق وكما يأتي في المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أي يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته، وهو هنا حبه للخلود الذي يقتضي أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده.

(٣) أي هذه الجزئية يعني أنه لم يبتل في أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر في هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر.

وهذا الذي ادّعاه في الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهي عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله، وإن كان ذلك منهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجري عليه لمن تأوَّل، فإن النهي إنما وقع عن القرب لا غيره، ولم يَرد النهي عن الأول تصريحاً، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به. وأيضاً فلا يصح حمل النهي على نفس القرب مجرداً؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر، ولأنه لم يقل به أحد، وإنما النهي عن معنى في القرب، وهو إما التناول والأكل، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه، وذلك مساكنة الهمة، فإنه الأصل في تحصيل الأكل. ولا شك في أن السكون لغير الله لطلب نفعٍ أو دفعٍ منهيٌّ عنه، فهذا التفسير له وجه ظاهر، فكأنه يقول لم يقع النهي عن مجرد الأكل من حيث هو أكل به عما ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده، فلمّا لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غرّه به الشيطان، وذلك الخلد المدعى، أضاف الله إليه لفظ العصيان، ثم تاب عليه، إنه هو التواب الرحيم.

ومن ذلك: أنه قال في قوله تعالى: ﴿إن أوّل بيْتٍ وُضع للناس﴾ [آل عمران: ٩٦] الآية، باطن البيت قلبُ محمد ﷺ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهدايته. وهذا التفسير يحتاج إلى بيان، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازي مناسب، ولا يلائمه[١] مساق بحال. فكيف هذا؟ والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير[٢] للقرآن فزال الإشكال إذاً. وبقي النظر في هذه الدعوى. ولا بد إن شاء الله من بيانها[٣].

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿يؤمنون بالجِبْتِ والطاغوتِ﴾ [النساء: ٥١] قال: رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلي العبد معها للمعصية. وهو أيضاً من قبيل ما قبله؛ وإن فرض فأنه تفسير فعلى ما مر[٤] في قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لِلهِ أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿والجارِ ذي القُرْبى﴾ [النساء: ٣٦] الآية! أما باطنها فهو

---

(١) أي فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير.

(٢) أي بل معنى إشاري.

(٣) وسيأتي البيان في المسألة العاشرة، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودي الخارج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة.

(٤) أي يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار. لكنه فيما مر نفى أن يكون تفسيراً، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾.

القلب، ﴿والجار الجُنْبِ﴾ [النساء: ٣٦] النفس الطبيعي، ﴿والصاحِبِ بالجَنبِ﴾ [النساء: ٣٦] العقل المقتدي بعمل الشرع ﴿وابنِ السبيل﴾ [النساء: ٣٦] الجوارح المطيعة لله عز وجل، وهو من المواضع المشكلة في كلامه، ولغيره مثل ذلك أيضاً؛ وذلك أن الجاري على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ما هو الظاهر، من أن المراد بالجار ذي القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء، وغيرُ ذلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم، ولا أيضاً ثَمّ دليل يدل على صحة هذا التفسير، لا من مساق الآية، فإنه ينافيه(1) ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم.

وقال في قوله: ﴿صرحٌ مُمَرَّدٌ من قوارير﴾ [النمل: ٤٤] «الصرح» نفس الطبع. «والممرد» الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده. وفي قوله: ﴿فتِلكَ بُيوتُهم خاويةً بما ظلَموا﴾ [النمل: ٥٢] أي قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون، والبيوت القلوب، فمنها عامرة بالذكر، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر. وفي قوله: ﴿فانظر إلى آثارِ رحمةِ اللهِ كيفَ يُحيي الأرضَ بعدَ موتها﴾ [الروم: ٥٠] قال: حياة القلوب بالذكر. وقال في قوله تعالى: ﴿ظهرَ الفسادُ في البرِّ والبحرِ﴾ [الروم: ٤١] الآية! مثّل الله القلبَ بالبحر، والجوارح بالبر، ومثّله أيضاً بالأرض التي تزهي بالنبات. هذا باطنه.

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿ومَنْ أظلمُ مِمن مَنعَ مساجِدَ الله أن يُذكَر فيها اسمه﴾ [البقرة: ١١٤] على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله. ونُقل في قوله تعالى: ﴿فاخلَعْ نعليكَ﴾ [طه: ١٢] أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا، والآخرة، فذكر عن الشبلي أن معنى ﴿اخلع نعليك﴾ [طه: ١٢] اخلع الكل منك تصل إلينا بالكلية وعن ابن عطاء ﴿اخلع نعليك﴾ عن الكون فلا تنظر إليه بعد هذا الخطاب. وقال: النعل النفس، والوادي المقدس دين المرء، أي حان وقت خلوِّك من نفسك، والقيام معنا بدينك. وقيل غير ذلك مما يرجع إلى معنى لا يوجد في النقل عن السلف.

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالإحسان على هذه الأشياء؟

وهذا كله إن صح نقله خارجٌ[1] عما تفهمه العرب، ودعوى[2] ما لا دليل عليه في مراد الله بكلامه، ولقد قال الصديق: أيُّ سماءٍ تظلّني وأيُّ أرضٍ تقلُّني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ وفي الخبر: «من قال في القرآن برأيه فأصابَ فقد أخطَأ»[3] وما أشبه ذلك من التحذيرات. وإنما احتيج إلى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء، وربما ألمّ الغزالي بشيء منه في «الإحياء» وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم، فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين: منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو أشكل عليه. ومنهم من يكذب به على الإطلاق؛ ويرى أنه تقول وبهتان، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف. ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلّم، يتبين به ما جاء من هذا القبيل، وهي:

المسألة العاشرة:

فنقول:

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحت على كمال شروطها فهي على ضربين؛ أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجبَ الأكوان من غير توقف، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك. والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق؛ وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآني قلّما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب

(١و٢) فهو فاقد الشرطين السابقين.

(٣) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي: غريب. وقال العزيزي قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة.

الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدًا به لجريانه على مجاريه. والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كله جار على ما تقضي به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل.

وإن كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع، لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن. فنقول:

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني، وهو الوجودي[1]، ويصح تنزيله على معاني القرآن، لأنه وجودي أيضاً. فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يطالب فيه المعتبِر بشاهد موافق، إلا ما يطالبه المربي، وهو أمر خاص، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع، فلذلك يوقف على محله؛ فكون القلب جاراً ذا قربى، والجار الجنب هو النفس الطبيعي، إلى سائر ما ذكر، يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالةِ راسخ.

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبِرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق، بل أجراه مُجراه، وسكت عن كونه هو المراد. وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي. وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بَعدُ في السلوك، سائر على الطريق، لم يتحقق بمطلوبه. ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم. وللغزالي في «مشكاة الأنوار» وفي كتاب[2] الشكر من «الإحياء». وفي كتاب[3] «جواهر القرآن» في

(١) مثال الإعتبار الخارجي ما يروونه عن بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ قال ألف شهر هي مدة الدولة الأموية، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر. وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله ﷺ حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادفة مطابقة العدد، واللفظ لا ينبو عنه، لكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود.

(٢) مما جاء في قوله تعالى: ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون﴾ ـ إلى قوله: ﴿وما أرسلوا عليهم حافظين﴾ إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف يقولون فني الشخص عن نفسه وإنه ليأكل أرطالاً من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا؟ قال وكذلك أمة نوح. كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة، فقال: ﴿إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم﴾.

(٣) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها، وهي ما عدا محاجة =

الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضع أمثلة، فتأملها هناك. والله الموفق.

فصل

وللسنة في هذا النمط مدخل؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة»[١] إلى غير ذلك من الأحاديث. ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول إلى الحق والصواب.

المسألة الحادية عشرة:

المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي. وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل. وإلا لم يصح. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه. دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

وأول شاهد على هذا أصل[٢] الشريعة؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام. ويليه تنزيل سورة الأنعام؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين. وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون، من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة. هذا ما قالوا. وإذا نظرت[٣]

= الكفار وأحكام الفقهاء. ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط، ثم قال: إن الفاتحة مفتاح الكتاب، ومفتاح الجنة، فأبواب الجنة ثمانية، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية، فهذا من نوع الإعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها.

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجة عن أبي طلحة.

(٢) أي أن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها. فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض، يكون المتأخر منها مكملاً لسابقه ومبنياً عليه. ويلي هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية. فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ.

(٣) أي إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي الذي يعني به كتاب الموافقات تبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات في الشريعة بالوصف الذي قاله. وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع =

بالنظر المسوق في هذا الكتاب، تبين به من قربٍ بيانُ القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انخرم منها كلي واحد انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلي.

ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها؛ كالعبادات[1] التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها. وأيضاً فإن حفظ الدين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها. وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل. فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها. وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك، حذوَ القُذَّة بالقذة. فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه.

فصل

وللسنة هنا مدخل؛ لأنها مبينة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه. وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً. ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت، ففُهم منها ما يُفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات؛ كحديث: «مَن مات وهو يَعلمُ أن لا إلهَ إلاَّ الله دَخَل الجنة»[2]، أو حديث: «ما مِن أحدٍ يَشهدُ أن لا إلهَ إلا الله وأن محمداً رسولُ الله صادقاً من قلبِه إلاَّ حَرَّمه الله على النار»[3] وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من

= قواعد التوحيد التي ذكروها في علم التوحيد إلى مبحث الإمامة. وأيضاً فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذي ذكره من أنها (إذا انخرم منها كلي الخ) ـ لا تخص قواعد التوحيد، بل تكون في العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكروا اشتمالها عليها. فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضاً. فلهذا وذاك قال (هذا ما قالوه). فقوله (وإذا نظرت) كالإستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص.

(١) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين.

(٢) رواه في كنوز الحقائق للمناوي عن مسلم بلفظ (وهو يشهد).

(٣) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير. وقال في الترغيب: رواه الشيخان: فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذلك بعيد؛ فإن الحديث ورد في المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة. فليراجع. نعم إن حديث أبي ذر=

أهل الشهادتين: فذهبت المرجئة إلى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها مؤوّلاً عند هؤلاء، وذهب أهل السنة والجماعة إلى خلاف ما قالوه، حسبما هو مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر.

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي. ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ليس على الَّذينَ آمَنوا وعَمِلوا الصالحاتِ جُناحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] الآية! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس؛ لقوله تعالى: ﴿وما كان الله لِيضِيعَ إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة.

المسألة الثانية عشرة:

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال. وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه.

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط. وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم[1] اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها. ولا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء.

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى. وقد تقدم

= «بشرني بأن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة» يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم إسلام أبي ذر. إلا أن قوله فيه «وإن زنى وإن سرق» يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة. وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر الناس بهذه البشرى نفسها، وقول عمر للرسول: هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟ قال (نعم) فقال له عمر: (دعهم لئلا يتكلوا) فإن إسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة.

(١) أي قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب.

في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات[١] في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة. فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والكناية. وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر. فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب. فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى. وأيضاً فإنه حائل[٢] بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه. وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم. فكم بَيْنَ من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات، وبَيْنَ مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولِم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع التجنيس ومحاسنِ الألفاظ، والمعنى المقصودُ في الخطاب بمعزل عن النظر فيه!!!؟

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به. هذا لا يرتاب فيه عاقل.

ولا يصح أن يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء. فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولإن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون[٣] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة؛ وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق ـ كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مرادَ

(١) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله: (لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت: هلا قلت (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة. ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلمعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده، لا إلى اللفظ وتحسينه.

(٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني، مضيع للوقت فيما ليس مقصوداً، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله: (فكم بين من فهم الخ).

(٣) أي قبل الاشتغال.

المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة. فما يؤمِّننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت[1] التجنيس الفلاني، بما أنزلت من قولي: ﴿وهم يَحْسَبُونَ أَنَّهُم يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ [الكهف: ١٠٤] أو قولي: ﴿قالَ إني لِعَمَلِكُمْ من القالين﴾؟ [الشعراء: ١٦٨] فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى[2] قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَونَهُ بألسنَتِكم، وتقولون بأفواهِكم ما ليس لكم به علم، وتحْسُبونه هَيِّناً وهو عند الله عظيمٌ﴾ [النور: ١٥] وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي. وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أو لامَسْتُم النِّساء﴾ [النساء: ٤٣] وقوله: ﴿كانا يأكُلان الطعام﴾ [المائدة: ٧٥] وما أشبه ذلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة. والتجنيس ونحوه ليس كذلك. وفرقُ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذلك. والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم ـ كما قال أبو عبيدة ـ ومَن كان نحوهم وشهرةُ الكناية وغيرها. ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولدين ومن لا يحتج به. فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً إفراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود.

المسألة الثالثة عشرة:

مبنية[3] على ما قبلها.

---

(١) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعي أنه مقصوداً لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجري على مقاصد العرب في كلامهم ـ يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقراً من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله:

كسر الجرة عمداً ... وملأ الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلي ... ليتني كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعي أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الحظر.

(٢) وإنما قال: (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهي حادثة الإفك فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الإشارات.

(٣) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية، كالباطنية وأشباههم. وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه =

فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم.

والقول في ذلك ـ والله المستعان ـ أن المساقاة تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و[1]الالفتات إلى أول الكلام وآخره، بحسب[2] القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم عن رد[3] آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صح له الظاهر على

= بقصد كذا، وهذا تقول على الله. فلا بد من طريق وسط. أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة في قضية واحدة، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد؟ قال: نعم. إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال. ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها؟ وكل منهما في ناحية. نقول: نعم إن النظر في الجملة الواحدة، والجمل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المعروفة في فنونها، فكأنه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون معيناً على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا. وما زاد أو نقص عنه فإفراط أو تفريط. فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة. وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضاً من الوسائل الستة المتقدمة له: من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم الأصول، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله: (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضاً إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع.

(١) هذه الواو زائدة. وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ.

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائماً، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون.

(٣) أي بمعرفة أنها بيان لها، أو توكيد، أو تكميل، أو تفريع، أو تقرير، وهكذا مما يقتضيه النظر العربي.

العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به. وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر.

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المفصل؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة؛ كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، واقرأ باسم ربك، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئاً بعد شيء.

ولكن هذا القسم له اعتباران؛ اعتبار: من جهة تعدد القضايا، فتكون كل قضية مختصة بنظرها. ومن هنالك[١] يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه. واعتبار: من جهة النظم[٢] الذي وجدنا عليه السورة؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال. ويشترك معه أيضاً القسم الأول، لأنه نظم ألقي بالوحي. وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، وبعض مسائل نبه عليها في المسألة[٣] السابقة قبل. وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها.

---

(١) أي من النظر في كل قضية على حدتها.

(٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله: (ويشترك معه أيضاً القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها. ولكن قوله: (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة. أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف ـ إلى أن قال: فعليه بالتعبد به).

(٣) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقهاً. إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول. وناسخة للمتأخرة، وكلاهما مدني أيضاً.

فسورة البقرة مثلاً كلامٌ واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال. وذلك[1] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك. ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فبه يبين ما تقدم؛ فقوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمنوا كُتِبَ علَيكُم الصِّيامَ كما كُتبَ على الذينَ مِن قبلكم﴾ [البقرة: ١٨٣] إلى قوله: ﴿كذلِكَ يُبَيِّنُ الله آياتِه للناسِ لعلَّهم يَتَّقون﴾ [البقرة: ١٨٧] كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني إلا عليها. ثم جاء قوله: ﴿ولا تأكلوا أمْوالَكُم بَيْنَكم بالباطِل﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية؛ كلاماً آخر بيّن أحكاماً أخر. وقوله: ﴿يَسألُونك عن الأهِلَّة. قل: هي مَواقيتُ للنَّاسِ والحجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله؛ ﴿ولَيْسَ البِرُّ بأن تأتُوا البُيوتَ﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية؛ من تمام[2] مسألة الأهلة، وإن انجر معه شيء آخر، كما انجر على القولين معاً تذكيرٌ وتقديمٌ لأحكام الحج في قوله؛ ﴿قُلْ هِيَ مواقيتُ لِلنَّاسِ والحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وقوله تعالى: ﴿إنّا أعطيناك الكَوْثَر﴾ [الكوثر: ١] نازلة في قضية واحدة.

وسورة ﴿اقرأ﴾ [العلق: ١] نازلة في قضيتين: الأولى إلى قوله: ﴿عَلَّمَ الإنسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة؛ فإنها من المكيّات، وغالبُ المكي أنه مقرَّر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق. غير أنه يأتي على وجوه؛ كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرِّباً إلى الله زلفى، أو كونه ولداً، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد، وأنه رسول الله إليهم جميعاً، صادق فيما جاء به

---

(١) أي المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة.

(٢) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيراً الخ ولبيان أن هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها.

من عند الله، إلا أنه وارد على وجوه أيضاً؛ كإثبات كونه رسولاً حقاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب، أو ساحر، أو مجنون، أو يُعلمه بشر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه، بالأدلة الواضحة، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به، فرد بكل وجه يُلزم الحجة، ويبكت الخصم، ويوضح الأمر.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر. وما ظهر ببادىء الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر. ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك.

فإذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه. إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة، التي هي المدخل للمعنيين الباقيين، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفعاً منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرُهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى، فافتتحت السورة بثلاث جمل:

إحداها: وهي الآكد في المقام ـ بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ [المؤمنون: ١] ـ إلى قوله: ﴿وهم فيها خالدون﴾ [المؤمنون: ١١].

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له، جارياً على مجاري الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك لـه بتسخير السموات والأرض وما بينهما. وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً.

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر: ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿ما هذا إلا بشرٌ مثلُكم يريد أن يتفضَّل عليكم﴾ [المؤمنون: ٢٤]. ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولاً منهم، أي من البشر لا من الملائكة، فقالوا: ﴿ما هذا إلا بشرٌ مِثلكم يأكلُ مِما تأكلونَ مِنه﴾ [المؤمنون: ٣٣] الآية. ﴿ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون﴾ [المؤمنون: ٣٤] ثم

قالوا: ﴿إن هو إلا رجلٌ افترى على اللهِ كذباً﴾[المؤمنون: ٣٨] أي هو من البشر، ثم قال تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسُلنا تَتْرى كلما جاء أمةً رسولُها كذّبوه﴾ [المؤمنون: ٤٤]. فقوله: ﴿رسولها﴾ مشيراً إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائه بقولهم: ﴿أنُؤمِن لبَشَرَين مثلنا﴾؟ [المؤمنون: ٤٧] الخ. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لا غض فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى، فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وجعَلْنا ابنَ مريمَ وأمه آية﴾ [المؤمنون: ٥٠] وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان، ثم قال: ﴿يا أيُّها الرُّسُلُ كلوا مِن الطيباتِ﴾ [المؤمنون: ٥١] أي هذا من نعم الله عليكم، والعملُ الصالح شكر تلك النعم، ومشرفٌ للعامل به، فهو الذي يوجب التخصيص، لا الأعمال السيئة. وقوله: ﴿وأنّ هذه أُمَّتُكم أمةً واحدةً﴾ [المؤمنون: ٥٢] إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر. ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ، فقال: ﴿إنّ الذين هم مِن خشيةِ ربِّهم مُشفِقون﴾ [المؤمنون: ٥٧] - إلى قوله: ﴿هم لها سابقون﴾ [المؤمنون: ٦١].

وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة إلى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود، مضافاً إلى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية، استكباراً من أشرافهم، وعتواً على الله ورسوله؛ فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله العدم، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية. فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق. فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم. ثم ذكر القصص في قوم نوح: ﴿فقال الملأُ الذين كفروا من قومِه﴾ [المؤمنون: ٢٤] والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلِقاء الآخرة وأترَفْناهم﴾ [المؤمنون: ٣٣] الآية! وفي قصة موسى: ﴿أنُؤمنُ لبَشَرَيْن مثلِنا وقومُهما لنا عابدون﴾ [المؤمنون: ٤٧] ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام. ثم قوله: ﴿فذَرْهم في غمْرتهم حتى حين﴾ [المؤمنون: ٥٤] - إلى قوله: ﴿لا يشعرون﴾ [المؤمنون: ٥٦] رجوع إلى وصف أشراف

قريش، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله: ﴿إن الذين هم مِن خَشية ربِّهم مُشفقون﴾ [المؤمنون: ٥٧] ثم رجعت الآيات[1] إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفي الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر إذا اعتبر كلياً[2] في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

وبالجملة؛ فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله. وبذلك اختلف[3] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته. وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن. والله المستعان.

فصل[4]

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه. هذا محل احتمال وتفصيل.

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أنه يتبين بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً

---

(١) أي من قوله: (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب الخ).

(٢) أي أن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي. ولو أنه اعتبر التفصيل الكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال.

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة، وتارة يقتصر على بعض آخر، بحسب ما يقع منهم له ﷺ.

(٤) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة.

مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم. فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار[١].

ويصح أن لا يكون كلاماً واحداً، وهو المعنى الأظهر فيه، فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ في أول الكلام. وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام. وذلك لا إشكال فيه.

المسألة الرابعة عشرة:

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله. وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق، فإنه نقل عنه أنه قال ـ وقد سئل في شيء من القرآن «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تقِلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟» وربما روي فيه: إذا قلت في كتاب الله برأيي، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن، فقال: «لا أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. الكلالة كذا وكذا» فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأي وتركه في القرآن. وهما لا يجتمعان.

والقول فيه أن الرأي ضربان:

أحدهما: جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة. فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما؛ لأمور:

أحدها: أن الكتاب لا بد من القول فيه، ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول ﷺ مبيناً ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلومُ أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك، فدل

---

(١) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه. وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض ببسم الله الخ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد. وكيف يتأتى بناء المدني على المكي وأن كل منهما يبني بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها؟ وأين يكون البيان والنسخ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله: (ولا إشكال فيه) غير ظاهر.

على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف.

والثالث: أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلغَنا تفسيرُ معناه، والتوقيف ينافي هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح.

والرابع: أن هذا الفرض لا يمكن؛ لأن النظر في القرآن من جهتين: من جهة الأمور الشرعية، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر، جدلاً. ومن جهة المآخذ العربية. وهذا لا يمكن فيه التوقيف، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل، فاللازم عنه مثله. وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه.

وأما الرأي غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأي المذموم من غير إشكال، كما كان مذموماً في القياس أيضاً، حسبما هو مذكور في كتاب[1] القياس؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى. وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء؛ كما روي عن ابن مسعود: (ستجِدُون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله، وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدع، وإياكم والتنطع، وعليكم بالعتيق). وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضاً: (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بيِّنٍ فسقُه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوّله على غير تأويله) والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله: ﴿وفاكهةً وأبًّا﴾ [عبس: ٣١] فقال: «أيُّ سماءٍ تُظِلُّني»؟ الحديث! وسأل رجل ابن عباس عن: ﴿يومٍ كان مِقدارُه خمسينَ ألفَ سنة﴾ [المعارج: ٤] فقال له ابن عباس: فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني. فقال ابن عباس: (هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما. نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء في القرآن قال: (أنا لا أقول في القرآن شيئاً). وسأله رجل عن آية، فقال: (لا تسألني عن القرآن، وسَلْ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ـ يعني عكرمة). وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك. وقال ابن سيرين: سألت عبيدة عن شيء من القرآن،

---

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب الأحكام للآمدي.

فقال: (اتق الله، وعليك بالسداد. فقد ذهب الذين يعلمـون: فيم أنزل القـرآن)؟ وعن مسروق قال: (اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله). وعن إبراهيم قال: (كان أصحابنا يتّقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال: (ما سمعت أبي[1] تأوّل آيةً من كتاب الله) وإنما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقعِ الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبت ـ وقد نقل عن الأصمعي ـ وجلالته في معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله، وإذا سئل عن ذلك لم يجب. انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرِّد.

فصل

فالذي يستفاد من هذا الموضع أشياء:

منها: التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بينة، فإن النـاس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

إحداها: من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين، كالصحابة والتابعين ومن يليهم. وهؤلاء قالوا مع التوقي والتحفظ، والهيبة والخوف من الهجوم. فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا في العلم والفهم مثلهم. وهيهات.

والثانية: من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم. فهذا طرف لا إشكال في تحريم ذلك عليه.

والثالثة: من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض. فهذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه؛ لأن الأصل عدم العلم، فعندما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا إشكال. وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال. وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره، فحسّن ظنه بنفسه، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين. ومن هنا افترقت الفرق، وتباينت النحل، وظهر في تفسير القرآن الخلل.

ومنها: أن مَن ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكل إليه النظر فيه، غيرُ ملوم، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه، وما زال السلف الصالح يتحرجون من

---

(١) كيف وقد تأول عروة آية ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ على غير وجهها وقالت له أم المؤمنين خالته: بئسما قلت يا ابن أختي!؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه، ولم يجزم به، فمثله ليس من موضوعنا.

القياس فيما لا نص فيه، وكذلك وجدناهم في القول في القـرآن، فإن المحـظور فيهما واحد، وهو خوف التقوّل على الله، بل القول في القرآن أشد؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عَنى كذا بكلامه المنزل. وهذا عظيم الخطر.

ومنها: أن يكون على بالٍ من الناظر والمفسـر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآنُ كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلتَ عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد. وإلا فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا، بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة. فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمّل - مِن شاهدٍ يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم. والله أعلم.

فهرس الجزء الثالث

من كتاب الموافقات وشرحه



فهرس الجزء الثالث
من كتاب الموافقات وشرحه

الموضوع **الصفحة**

كتاب الأدلة الشرعية